

KOKEMUKSIA KOKONAISUUDESTA

**Tutkielma kehollisuuden ja maailmankatsomuksen suhteesta
buenosairesilaisten joogaavien katolisten keskuudessa**

Hanna-Leena Ylönen
Etnologian pro gradu -tutkielma
Historian ja etnologian laitos
Jyväskylän yliopisto
Syksy 2010

Sisällys

1.	JOHDANTO	3
1.1.	Ensiaskeleita	3
1.2.	Tutkimuksen aihe, tavoitteet ja rakenne	4
1.3.	Keho- ja symboliantropologiset lähestymistavat	7
1.4.	Keskeiset käsitteet	15
1.5.	Uskonto postmodernissa maailmassa	19
2.	AINEISTO JA METODIT	24
2.1.	Informantit	24
2.2.	Tutkimusaineisto	25
2.3.	Aineiston lukutapa	27
2.4.	Lähdekriittinen näkökulma	28
3.	KATOLILAISUUDEN TIE	32
3.1.	Emämaasta koloniaan: kuinka katolilaisuus saapui Latinalaiseen Amerikkaan	32
3.2.	Katolilainen populaariuskonto	35
3.3.	Viime vuosien uskonnollisia muutoksia Argentiinassa	39
4.	KATOLILAISEN USKON LÄVISTÄMÄ ELÄMÄ	41
4.1.	Mitä on olla katolinen	41
4.2.	Perheen välittämä traditio	42
4.3.	Liekin syttyminen	43
4.4.	Katolilainen harjoitus	45
4.5.	Katolilaisuus erottamattomana osana itseä ja elämää	47
5.	JOOGAN TIE	51
5.1.	Induslaaksosta Rio de la Platan rannoille: joogan matka ajasta ja paikasta toiseen	51
5.2.	Joogan filosofia ja maailmankuva	57
5.3.	Hathajoogan kehokuva	60
5.4.	Joogaharjoituksen rakenne	63

6.	JOOGAN LÄVISTÄMÄ ELÄMÄ	65
6.1.	Ensikosketuksesta syvempään ymmärrykseen	65
6.2.	Joogaharjoitus ja -elämä	68
6.3.	”Jooga antaa oman itsen”	71
7.	KOHTAUSPISTEESSÄ	74
7.1.	Yhtäläisyyksiä ja eroja	74
7.2.	Tavoitteena puhtauden mahdollistama yhteys	79
7.3.	”Henkisyys on intuitiolla ymmärtämistä”	85
8.	MERKITYKSIEN PALAPELI	90
8.1.	Joogamieliset katolilaiset ja katolismieliset joogit	90
8.2.	Rekisteri kokonaisuudesta	93
8.3.	Joogan kehollistuvat paradoksit: paikka ja avaruus	99
8.4.	Jooga rituaalina	102
9.	LOPUKSI	106
10.	LÄHDELUETTELO	110
11.	LIITTEET	119

1. JOHDANTO

1.1. Ensiaskelaita

Jooga on kärsivien temppele, sanoo *Hatha Yoga Pradipika* (I: 10)¹, joogan klassikko ensimmäisen vuosituhannen alusta. Tuhat vuotta myöhemmin ajattelen samaa, katsellessani yliopiston vanhan liikuntasalin hämärässä asennosta toiseen silmät kiinni liukuvia opiskelijoita; jooga todella voi hiljentää kiireen keskellä. Mutta miksi? Mitä tuo akateeminen, näennäisesti rationaalinen tiedeihminen näkee tuhansien vuosien takaisessa perinteessä? Mikä joogassa vetää puoleensa? Kysymys johti kandidaatintutkielmaan *Puhtaampi kokemus itsestä* (Ylönen 2006), ja aloin paeta seminaariahdistusta ”kenttätöihin” joogasaliin. Joogaa voi tutkia vain, kun on kerran voinut päästää irti, unohtaa eilisen luennon, huomisen esitelmän ja ensi viikoksi kirjoitettavan esseen. Pelkkä ulkopuolinen tarkkailu paljastaa vain omituiset liikkeet, mutta ei vie tutkijaa todellisen joogan lähteille: omaan kokemukseen tälle hetkelle antaumisesta. Ja se on mahdollista vain kehollisen kokemuksen kautta, hellittämällä hetkeksi rationaalisen ajattelun ohjokset.

Kuin itsenäinen totuuden etsijä, kuten eräs kandidaattitutkielmani informanteista asian ilmaisi, moderni uskonnollisesti sitoutumaton ihminen voi löytää joogasta hiljentymisen ja jopa hartaudellisen puolen elämäänsä ilman tietyn uskonnollisen tradition tai instituution seuraamista. Toisen haastateltavani sanoin jooga voi syventää itsetuntemusta ja antaa puhtaamman kokemuksen itsestä. Jollain tapaa olisi helppoa yhdistää jooga modernin kulttuurin viljelemän sekularismin tuomaan tyhjiöön, jonka täyttämistä kilpaillaan kysynnän ja tarjonnan markkinoilla. Sekulaarisuuden ajateltiin pitkään olevan valistuksen ajan tieteellisen maailmankuvan kylkiäinen, vaikka Eric Sharpe (1986) on todennut, että jo kuusi- ja seitsemänkymmentäluvut osoittavat, etteivät uskonto ja henkisyys ole katoamassa modernista yhteiskunnasta (Sharpe 1986: 296). Van der Veer kutsuu urbaanin kulttuurin luomaa uutta kehon ja mielen terveyttä korostavaa elämäntapaa ”terapeuttiseksi maailmankuvaksi”, joka on hänelle osa globaalia kapitalismia (Van der Veer 2007: 325).

¹ Suomeksi on saatavilla mm. Arvo Tavin (2002) käänös *Hatha Yoga Pradipika: Valoa joogan tielle* (ks. lähteet).

Jooga, ja länsimaissa yleistyneet aasialaiset uskonnot (Sharpe 1986: 296), voitaisiin nähdä erityisesti kirkon oppien ulkopuolelle jääneiden modernina henkisyyden ilmaisuna. Mutta Buenos Airesissa tapaan – omien joogaopintojeni yhteydessä – joukon katolisia, jotka yhdistävät joogan saumattomasti omaan uskoonsa, jotkut jopa sanovat kokevansa Jeesuksen läsnäolon joogaharjoituksen yhteydessä. Myös Suomeen jooga rantautui kristillisen Viittakiven Opiston kautta. Jooga ei ole siis ainoastaan modernin sekulaarin yhteisön tai uuden ei-institutionaalisen henkisyyden ilmiö, vaan myös uskavaiset löytävät siitä jotain. Selvittää *mitä* tuo jokin on, on tämän pro gradu -tutkielman keskeisin tavoite.

1.2. Tutkimuksen aihe, tavoitteet ja rakenne

Aikaisemmassa kandidaatintutkielmassani *Puhtaampi kokemus itsestä* (Ylönen 2006) tarkastelin joogan merkitystä kymmenen suomalaisen ihmisen elämään ja havaitsin yksille joogan olevan harrastus ja toisille elämäntapa. Tässä pro gradu –työssäni haluan keskittyä nimenomaan tuohon jälkimmäiseen ryhmään, joka ”elää joogan” ottaen sen harrastuksen sijaan kokonaisvaltaisen osana omaa *katolilaista* elämää. Kiinnostukseni joogan argentiinalaiseen ja katolilaiseen kontekstiin sai alkunsa omista kahden vuoden joogaohjaajaopinnoistani eräässä Buenos Airesin katolilaisessa yliopistossa. Suurin osa informanteistakin löytyi tätä kautta.

Uskontoa on tutkittu eri tieteen aloilla erityisesti keskittyen sen syntyyn, kehitykseen ja tehtävään yhteiskunnassa, mutta sen yksilöllis-kokemuksellisen luonteen tutkimus ei ole ollut kovin tyypillinen antropologialle. Yhtenä poikkeuksena mainittakoon Thomas Csordasin *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing* (1994). Kulttuuri rakentuu kuitenkin aina yksilöistä ja heidän välisestä vuorovaikutuksesta; antropologian kognitiivista suuntausta edustavan Bradd Shoren (1996) mukaan kulttuurinen tietämys on jaettua, vaikka kaikki yhteisön jäsenet eivät jaakaan samoja malleja. Kulttuurin perusdynamikka koostuu yksilön mielenmallien ja yhteisön institutionaalisten mallien vuoropuhelusta, jossa toisaalta ulkoistetaan sisäisiä ja sisäistetään ulkoisia malleja. (Shore 1996: 312.) Ihmiset merkityksellistävät maailmaansa uudelleentulkitsemalla asioita, tapahtumia ja ihmissuhteitaan. Ulkoisesti samat asiat voivat sisältää erilaisia merkitysvivahteita jokaisen yksilöllisestä

kokemuksesta riippuen. Vaikka kulttuuri suuntaa sosiaalisesti hyväksytyihin arvoihin ja tulkintoihin, yksilön merkityksellistämisen onnistumisesta voi riippua, miten täydesti hän kokee elävänsä. Mikä siis on uskonnollinen kokemus, ei ylimaailmallisena vaan yksilön elämän kannalta merkityksellisenä² ilmiönä ja tulkintana?

Jooga ei ole kasvavasta suosiostaan huolimatta saanut juurikaan huomiota antropologisena tutkimuskohteena. Erästä asentojoogan suuntausta – astanga vinyasa -joogaa – tutkineen Benjamin Richard Smithin (2007) mukaan lähestymistapa joogaan on ollut ennen kaikkea tekstuaalinen, eikä joogaharjoitukseen ole juurikaan kiinnitetty huomiota, vaikka jooga on jo lähtökohdiltaan ei-tekstuaalinen ja omaan kokemukseen kannustava. (Smith 2007: 29–31.) Silti Marcel Mauss (1973 [1931]) huomautti jo klassisessa artikkelissaan *Techniques of the Body* joogatekniikoiden mahdollisesta hedelmällisyydestä antropologiselle tutkimukselle, arvelen niiden voivan lisätä tietämystä ruumiintekniikoiden moraalista, maagisesta ja rituaalisesta tehokkuudesta (Mauss 1973 [1931]: 74).

Tutkielmassani yhdistyvät nämä kaksi tieteenalan piirissä vähälle tutkimukselle jäänyttä aihetta, sekä jooga että katolilaisuus yksilön elämän kannalta merkityksellisinä ilmiöinä, joiden välistä suhdetta koetan selvittää. Tieteellisen kirjallisuuden puute on koitunut tutkimuksen haasteeksi, mutta myös oikeuttanut aiheen valinnan: mikä metodi mahdollistaisi sekä katolisen uskon että joogan ruumiintekniikan tutkimisen osana samaa maailmankatsomusta? Vastausta lähdän etsimään nojautuen symboli- ja kehoantropologian lähestymistapoihin, koettaen näin ottaa tutkimuskohteen huomioon mahdollisimman monipuolisesti.

Tutkimuskysymykseni ovat: 1. Miksi tutkimuksen katolilaisilla on kiinnostusta joogan psyko-fyysis-henkisiin oppeihin? 2. Millainen on katolilaisuuden ja joogan rooli yksilön maailmankatsomuksessa, ja millainen on niiden välinen vuorovaikutus? 3. Yhdistyvätkö henkisyys ja kehollisuus yksilön merkityksellisen elämän etsinnässä, ja jos, niin millä tavalla? Ja lopuksi: 4. Millä tavoin joogan uudenlaiset liikkumisen ja kehollisen kokemisen tavat vaikuttavat harjoittajan identiteettiin, hänen tapansa hahmottaa itsensä

² Bradd Shorea (1996) seuraten merkitys on aina merkitys jollekin (*meaning for someone*). Se voi olla looginen tai psykologinen. Jälkimmäisessä tapauksessa ulkoinen subjekti saa merkityksen psyydessä; tällaisessa merkityksen tuottamisessa kohtaavat merkitystä etsivä subjekti ja (historiallisesti ja kulttuurisesti höystetty) esineiden maailma. (Shore 1996: 314, 318–319.)

Goffmanin (1986: 56-57) määritelmän mukaan, fyysisenä, moraalisenä, sosiaalisena ja henkisenä olentona?

Tutkielman kautta haluan lisätä ymmärrystäni siitä, miten ihmiset tavoittelevat merkityksellistä elämää. Osaltaan pro gradu -työni jatkaa ja täydentää aikaisempaa kandidaatin tutkimustani joogan merkityksestä kymmenelle suomalaiselle joogaajalle. Tutkimukseni ei käsittele joogaryhmää eikä joogan yksittäisiä harjoituksia, ei myöskään katolilaisuuden institutionaalista puolta, vaan ainoastaan katolilaisen informantin joogalle antamaa merkitystä ja sitä, miten tämä tulkinta kytkeytyy tai ei kytkeydy omaan maailmankuvaan. Vaikka tutkimustulokset eivät ole helposti yleistettävissä, voivat ne antaa ainakin yhden esimerkin modernista merkityksien etsinnästä, jota haastateltavat itse kutsuvat *henkiseksi*.

Tekstissä viitataan lukuisiin joogatraditioihin. Katson kaikkien *kehollista* harjoitusta painottavien asentojoogasuuntausten olevan kehollisen kokemuksen kontekstissa verrattavissa toisiinsa. Niiden eroista huolimatta harjoittelun ydin on sama (ks. luku 5 ja viite 1). Tästä syystä en näe tarpeelliseksi eritellä yksityiskohtaisesti eri suuntausten välisiä eroja. Uskaltaudun myös tukeutumaan, tietenkin kriittisesti, eri asentojoogasuuntausten parissa tehtyyn antropologiseen tutkimukseen.

Seuraavassa alaluvussa tarkastelen keho- ja symboliantropologisia lähestymistapoja käyden läpi aikaisempaa kehollisuuden ja uskonnotutkimusta. Luvussa 1.4. käsitelen tutkimuksen kannalta keskeiset käsitteet *pyhä*, *uskonnollinen kokemus* ja *identiteetti*, ja kohdassa 1.5. tarkastelen uskonnon roolia nykymaailmassa, käyden läpi sekularisaatiosta käytyä keskustelua ja kritiikkiä. Luvussa 2. esittelen informantit, tutkimusaineiston ja käyttämäni metodit sekä aineiston keruuseen ja tulkintaan liittyvät ongelmat. Luku 3. käsittelee argentiinalaista katolilaista populaariuskkoa, keskittyen sen muotoutumiseen, keskeisimpiin piirteisiin ja viime vuosien muutoksiin. Luvussa 4. käyn läpi informanttien kertomuksia ja tulkintoja katolilaisuudesta ja sen roolista omassa elämässä. Luku 5. ja 6. on jäsennetty samaan tapaan koskien joogaa: luvussa 5 tarkastelen ensin joogan kulkeutumista ajasta ja paikasta toiseen, siis joogan läpikäymää transformaatiota, ja sitten esittelen joogan filosofian ja maailmankuvan, hathajoogan kehokuvan ja joogaharjoituksen rakenteen. Luku 6. käsittelee informanttien kokemuksia joogan merkityksistä ja vaikutuksista omassa elämässä. Luvussa 7. yhdistyvät sekä

jooga että katolilaisuus, joiden välisiä eroja ja yhtäläisyyksiä tarkastelen tutkijoiden ja informanttien näkökulmista. Tässä kohtaa aloitan varsinaisen aineiston analyysin, hahmotellen alustavasti joogan ja katolilaisuuden roolia ja vuorovaikutusta informanttien elämässä. Luvussa 8. esittelen tulokset ja luvussa 9. teen pienen yhteenvedon tarkastellen tutkielman punaisia lankoja ja mahdollista jatkotutkimusta.

1.3. Keho- ja symboliantropologiset lähestymistavat

Tutkimusaiheeni luonteen vuoksi – onhan kyseessä *uskonnollisen* ja *kehollisen* oppijärjestelmän välinen vuoropuhelu – tunsin tarpeelliseksi ottaa huomioon sekä symboli- että kehoantropologian lähestymistavat. Tämä oivallus tosin syntyi vasta tutkimusprosessin edetessä. Aluksi tarkastelin katolilaisuutta ja joogaa ainoastaan tulkitsevan antropologian ottein, haluten selvittää, mitä merkityksiä oppijärjelmiin liitettiin informanttien elämässä. Ehkä oma joogaamiseni sai minut suhtautumaan epäillen ruumiillisuuden korostamiseen, josta koin kehoantropologiassa olevan kyse. Törmätessäni tanssia, aikidoa ja joogaa käsitteleviin kehoantropologisiin kirjoituksiin tulin tietoiseksi omasta ennakkoluulostani: tutkijat tuntuivat löytäneen uuden tulkinnallisen syvyyden, joka tuki sekä omia kokemuksiani että informanttien kertomuksia joogan harjoittamisen monitahoisista merkityksistä. Vaikka joogaa ei pitäisikään pelkistää ainoastaan ruumiintekniikaksi (ks. luku 5), on myös sen parissa, kuten Csordasin (1990) mukaan antropologiassa yleensäkin, otettava huomioon kehollisuuden paradigma kehosta kulttuurin subjektina (Csordas 1990: 5). Juuri kehollisuuden varaan rakentuu yksilön todellisuus ja koko inhimillinen kulttuuri.

Kehollinen näkökulma

Brenda Farnell (1999) katsoo länsimaiselle³ – Euroopasta lähtöisin olevalle – ajattelulle tyypillisen dualistisen ihmiskuvan juontavan juurensa jo Platonin ja Descartesin

³ Käsitteiden ”länsimainen” ja ”itämainen” määrittelemätön käyttö on kyseenalaista, sillä niihin sisällytetään hyvinkin erilaisia kulttuuriperinteitä. Yleensä tarkoituksena on korostaa laajojen linjojen eroja itämaisten ja länsimaisten kulttuuripiirien välillä (Halonen 1999: 268). Viittaankin itämaisella erityisesti hindulaisuuteen ja kaikkiin Intian darsanoihin, vaikka myös muihin itämaisiiin filosofis-

ajatuksista, joista tutuiksi ovat tulleet erityisesti mieli/ruumis, mentaalinen/käytöksellinen, järki/emootio, subjekti/objekti ja materiaaliton/materiaalinen -vastakkainasettelut. Länsimainen ihmiskäsitys yhdistää mielen sisäisyyteen ja aineettomuuteen; se pitää sisällään järjen, ajattelun, kielen ja tiedon. Ruumis vastavuoroisesti ymmärretään mekaaniseksi, aisteihin liittyväksi ja materiaaliseksi, ja siihen liitetään irrationaalisuus ja emootio. Darwinin vaikutuksesta fyysisyys alettiin nähdä luonnollisesta ja eläimellisestä menneisyydestämme periytyvänä vastakohtana mielen edustamalle kulttuurin maailmalle. Länsimaisessa tieteessä tämä kahtiajako on Farnellin mukaan johtanut puhuttujen ja kirjoitettujen merkkien priorisoimiseen jättämällä muut semioottiset käytännöt tutkimuksen ja älyllisten aktiviteettien ulkopuolelle. Ajattelutavan on arveltu myös vahvistuneen kristillisestä vaikutuksesta, jolle ”lihallisuus” oli turmeltuneisuuden, halun ja paheen pesäke (mm. Turner 1984). (Farnell 1999: 341–373.) Juutalais-kristillisessä traditiossa ”tuonpuoleiseen onneen” pyrittiin ruumiin alistamisen kautta (Kinnunen 2001: 25). Myös biologisen reduktionismin vastustus olisi sosiologian kehollista suuntausta edustavan Freundin (1988) mukaan vahvistanut ruumiin näkymättömyyttä sosiaalisissa teorioissa, saaden ne takertumaan yhä tiukemmin materiaalittomaan mielen käsitteeseen (Freund 1988: 839).

Lääkäri ja filosofi Drew Leder (1990) on jakanut länsimaissa vallitsevan kehollisen kokemuksen terveyden aikaiseen *ecstasis*- (1990: 11–30) ja sairauden aikaiseen *disappearance* (1990: 86–99) -malliin. Ensimmäinen viittaa tavanmukaiseen, instrumentaaliseen tapaamme käyttää kehoa suuntautuessamme kohti ulkopuolista maailmaa, sen kohteita ja tehtäviä. Silloin keho näyttäytyy ikään kuin läpinäkyvänä ja huomaamattomana. Toisin on sairauden tai uuden ja vieraan kehollisen tehtävän aikana, jolloin normaalista poikkeava kehon skeema kiinnittää huomiomme ”sisään päin”, kehon toimintaan, etsiessämme ratkaisua ongelmaan. Jälkimmäisessä mallissa keho näyttäytyy toisena ja vieraana. Länsimaiselle ajattelulle jokseenkin tyypillisestä ”kehon poissaolosta” huolimatta Lederillekään ruumis ja mieli eivät ole toistensa vastakohtia, vaan kehollisuus pitää sisällään molemmat. Leder sanookin itämaisten ruumiintekniikoiden ei-dualistisuuden voivan toimia mallina ”eletyn kehon” (*lived*

uskonnollisiin traditioihin – kuten buddhalaisuus ja taolaisuus – jotka yhteisissä piirteissään eroavat yleisistä länsimaisista ajatusmalleista.

*body*⁴) periaatteen omaksumiseksi myös länsimaissa (Leder 1990: 5–6): keho ei ole aineellinen objekti, vaan monimerkityksellinen osa kokevaa subjektia (Csordas 1990: 35–40).

Viimeisen kahden vuosikymmenen aikana myös sosiaalitieteissä on osoitettu heräävää kiinnostusta kehon ”takaisintuomiseksi” (Farnell 1999: 341–373). Elotonta objektimaisuutta korostavan ”ruumiin” sijaan on alettu käyttää Maurice Merleau-Pontyn (1962) fenomenologista *embodiment* -käsitettä, jolla viitataan kulttuurisesti muovautuneeseen kehoon tapana elää ja asuttaa maailma (*being-in-the-world*) (Csordas 1999: xiv; Persson 2007: 45). Csordas (1990), yksi kehollisuuden tunneituimmista puolestapuhujista, painottaa paradigman sisällyttämistä kulttuurin ja yksilön minuuden (*self*) tutkimukseen. Keho ei ole objekti, jota tulisi tutkia suhteessa kulttuuriin, vaan kulttuurin subjekti ja eksistentiaalinen pohja. (Csordas 1990: 5.) Myös uskontojen suhde ruumiiseen on muuttunut: ruumiillisuuden ja uskonnollisuuden välistä suhdetta tutkineen Taina Kinnusen (2001) mukaan ”tulevaisuuden uskonnollisuudessa tähdätään yhä selkeämmin maanpäälliseen onneen erilaisten ruumiillisten harjoitusten avulla. Uuden ajan uskonnollisuudessa henki ja ruumis sulautuvat yhteen.” Ruumiista olisi tullut ”sosiaalisten, rituaalisten ja ideologisten rajanvetojen symbolinen ja kokemuksellinen keskipiste”. Kinnunen jakaa ruumiintekniikat ruumiin pintaan kohdistuviin tekniikoihin – kuten kehonrakennukseen – ja sisäistä tilaa muokkaaviin tekniikoihin, joista jälkimmäisiä (asentojooga mukaan lukien) on yleensä pidetty uskonnollisina. Kinnusen mukaan jälkimodernissa ruumistyössä ulkoisen kehon korostus on tullut näkyvämmäksi, jos tällaista jakoa sisäisen ja ulkoisen välille voi yleensäkin tehdä. (Kinnunen 2001: 25, 37, 39.)

Aikidoa tutkinut Tamara Kohn (2001) kritisoi sosiaalitieteiden tapaa unohtaa kehon merkitys ja nähdä kielellinen järjestelmä kaikista suorimpana merkityksenvälitystapana inhimillisen viestinnän ja sosiaalisen oppimisen tutkimuksessa. Antropologiassa tämä on vienyt tutkimuskentän kielellisen hallinnan priorisoimiseen, sillä tutkittavan yhteisön

⁴ ”The term ‘lived body’ derives from the German *Leib*. In German, the term *Leib* is employed when one is referring to living bodies, while the term *Körper* is used to designate inanimate or dead bodies: the body of a rock, for example, or a human corpse. The Cartesian paradigm can be said to eradicate the essential difference between the *Leib* and the *Körper*. The former becomes but a special case of the latter, one instance of the general class of physical things. The notion of ‘lived body’ rejects this conflation. It holds that the body of a living being has an essential structure of its own which cannot be captured by the language and concepts used to explain inanimate nature.” (Leder 1990: 122-123.)

sanojen on katsottu ilmaisevan paremmin paikallista totuutta kuin informanttien kokemusten kehollinen lähestyminen empatian, mielikuvituksen ja osallistumisen kautta. ”Kehon taiteen” oppiminen koskettamisen, tuntemisen ja liikkumisen välityksellä ei kuitenkaan Kohnin mukaan ole vähemmän suora kuin kielellinen lähestymistapa. (Kohn 2001: 164.) Myös ashtanga vinyasa -joogaa tutkineen Benjamin Richard Smithin (2007) mukaan kehollisen kokemuksen tutkimuksen täytyy informanttien lähdeaineiston lisäksi pohjata tutkijan omaan kokemukseen (ks. myös Strauss 2004: 60). Vaikka ”joogagurujen” kirjoituksia on tarkasteltu kirjallisella tasolla, itse joogaharjoitukseen sen kaikessa monimuotoisuudessaan ei ole juurikaan kiinnitetty huomiota. Joogaa tutkivasta antropologista itsestään täyttää tulla informantti ja hänen harjoituksestaan tutkimuskenttä (ks. myös Favret-Saada 1980: 22). (Smith 2007: 29–31.) Käsittelen aihetta lisää aineiston ja metodien yhteydessä luvussa 2.

Smith perustaa mielipiteensä joogaharjoitusten sisällyttämisestä sosiaalialan tutkimuskenttään jo Maussin mainintaan joogan keho- ja hengitystekniikoiden rikkaudesta antropologialle (Smith 2007: 29–31). Mauss (1973 [1931]) ehdottaa sanskritinkielisten tekstien voivan toimia tutkimuksen pohjana, selvittäessä mystisen tilan ja kehollisten tekniikoiden yhteyttä. Tämänkaltainen tutkimus voisi hänen mukaansa lisätä eri tieteenalojen – biologisten, psykologisten ja sosiaalisten – ymmärrystä kehontekniikoista ja näin viedä tutkijan harjoitusten fyysisen tehokkuuden lisäksi mahdolliseen moraaliseen, maagiseen ja rituaaliseen tehokkuuteen⁵. (Mauss 1973 [1931]: 74, 86–87.) Smith (2007) pitää erityisen tärkeänä Maussin hypoteesia kehoteekniikoiden mahdollisesta henkisestä tehokkuudesta, ottaen huomioon joogan henkiset päämäärät, ja sen analysoimista, miten itse harjoitus koetaan henkisesti tehokkaaksi. Modernin asentojoogatutkimuksen⁶ täytyy pitää sisällään itse harjoitus ja harjoittajien kokemusten fyysiset, psykologiset ja henkiset aspektit, pyrkien kohti niiden monesti sanoinkuvaamattomien piirteiden *tieteellistä* analysointia. (Smith 2007: 31.)

Kohnille (2003) ei-verbaalisen performanssin tutkiminen on osallistuvaa havainnointia, jossa tutkijan tulee sekä puhua että kuunnella ”kehopuhetta” (*bodylanguage*); tutkijan

⁵ Myös Kohn (2001) on todennut aikidoharjoitusten vievän tehokkaalla tavalla kohti erilaisia fyysisiä, mielellisiä ja henkisiä kokemuksia, jotka vaikuttavat ”mysteerisillä tavoilla” keholliseen itseen (*embodied self*) (Kohn 2001: 175).

⁶ Smith puhuu ashtanga vinyasa -joogasta, mutta nämä kommentit voi mielestäni olgelmitta yleistää kaikenlaiseen asentojoogaan, hathajooga mukaan lukien.

oma kehotuntemus on osa prosessia, joka auttaa ymmärtämään harjoittajia, joille aktiviteetin nyanssi ja merkitys on tärkein. Kuunteleminen pitää sisällään kehollisten aktiviteettien lisäksi puheen tekniikan rakentamasta sosiaalisesta maailmasta. (Kohn 2003: 142.) Kohn (2001) sanoo osuvasti, ettei uutta ja vierasta kehontekniikkaa voi laittaa elämäänsä kuten itämaista mattoa englantilaisen sohvan viereen, vaan käsitys itsestä, kulttuurista, yhteisöstä ja luokasta määrittyy harjoittelun myötä, ylistetäänpä harjoituksen alkuperän ”toiseutta” tietoisesti tai ei. Aikidon japanilaisuus itsessään ei ole se seikka, joka juurtuu harjoittajan kehoon, vaan muuttuva, monikulttuurinen ja vaihteleva kokemus harjoituksesta. Informanttien kuvaamat muutokset eivät ole näkyviä, vaan samaan tapaan kuin joogan ”polun kulkijat” – jotka näkevät tekniikan elämäntapana ja loppumattomana tienä – myös aikidoa vakavasti harjoittavat viittaavaat sisäisempiin luonteen ja asenteen muutoksiin, jotka vievät erilaiseen elämän hahmottamiseen⁷. Kohn (2001) onkin havainnut koillisenglantilaisten aikidon harjoittajien ponnistelut integroida harjoittelun avaamat uudet ja erilaiset puhumisen, liikkumisen, ajattelun ja tuntemisen tavat osaksi työ- ja sosiaalielämäänsä. Aikidosalista tulee kehollisen harjoituksen kautta viestityn kulttuurisen sekoituksen ja identiteettidiskurssin paikka. (Kohn 2001: 163, 176.) Myös uskontoa ja kehollisuutta tutkineen María Carozzin (2002 [online]) mukaan ei-tyypilliset liikkumisen, läheisyyden ja tilankäytön tavat saavat aikaan kokemuksia minän jatkumattomuudesta, jotka voivat johtaa systemaattisen tulkinnan alla uusiin henkilökohtaisen identiteetin malleihin. Siksi aikidon – ja mielestäni myös joogan – tieteellisessä tutkimuksessa ei riitä pelkän ulkoisen muodon, rituaalin tai sosiaalisen luokan huomioiminen, vaan analyysin osaksi täytyy tuoda myös kokemuksellinen emic-taso, jolla harjoituksen katsotaan muuttavan harjoittajan sisäistä olemusta ja hänen henkilökohtaista ja sosiaalista maailmaansa (Kohn 2003: 142). Kehollisuuden ja identiteetin välistä suhdetta tarkastelen tarkemmin identiteetin yhteydessä luvussa 1.4.

Uskonnon tutkimus ja symbolinen näkökulma

Periaatteessa kaikki uskonnon ilmiöön kohdistuva tieteellinen tutkimus on uskontotiedettä (Ketola 2001: 21). Tämän tutkielman aihe on joogan ja katolilaisuuden

⁷ Kohnin tutkimusten mukaan uusi suunta voi näyttäytyä myös ongelmallisena ihmisen jäädessä vaille ympäristönsä ymmärrystä (Kohn 2001: 176).

välinen vuoropuhelu. Joogaa ei yleensä luokitella uskonnoksi, mutta uususkontoja tutkinut Taina Kinnunen (2001) huomauttaa, että vaikka monien intialaisperäisten ja teosofisten liikkeiden parissa karsastetaan toiminnan luokittelemista uskonnoksi, silti ilmiöt on kelpuutettu uskonnontutkimuksen kohteeksi. Tässä tapauksessa uskonnon kriteeriksi muodostuu yliluonnollisen aspektin sijaan ”tämänpuoleisen” onnellisuuden tavoittelu. (Kinnunen 2001: 26-27.) Kimmo Ketolan (2001) mukaan tieteellisen uskonnontutkimuksen kenttä jäsentyy eri lähestymistapoihin, joiden tarkoituksena on tulkita ja selittää uskonnollisia ilmiöitä vakiintuneiden tieteellisten teorioiden ja metodien viitekehyksissä. Näin myös uskontoantropologian erottaa muista aloista sen käyttämä antropologinen teoria ja metodi, vaikka tiukka rajanveto onkin vaikeaa uskontotieteellisen tutkimuksen yhdistäessä joustavasti eri alojen lähestymistapoja. Kulttuuriantropologian tapaan uskontoantropologialle on tyypillistä maailmanlaajuinen näkökulma ja vertaileva asenne. Yleisiä tieteellisen argumentoinnin sääntöjä noudattaen myös uskontotieteiden tutkimuskohteiden tulee perustua julkisiin aineistoihin sekä yleisesti havainnoitavissa oleviin dokumentteihin ja ilmiöihin. Vaikka itse uskonnollista todellisuutta ei voida suoraan empiirisesti lähestyä eikä sen totuutta tai hyväksyttävyyttä arvioida, voidaan uskomusjärjestelmän kannattajia sekä heidän kuvauksiaan ja kertomuksiaan tarkastella tieteen viitekehyyksessä. (Ketola 2001: 21-24.)

Fiona Bowie (2000) kutsuu uskontotieteen fenomenologista lähestymistapaa metodologiseksi neutraaliudeksi, jolla uskomusten *sosiologia* ulottuvuuksia tutkitaan ja joka on auttanut erottamaan uskontotieteen teologiasta. Vaikka Bowien mukaan toisten uskontojen tutkiminen teologian saralla voi pitääkin sisällään yhteisten piirteiden etsimisen, näitä yhtäläisyyksiä käytetään usein oman uskonnon vahvistamiseen tai sen käännytystyön helpottamiseen. Perimmillään tarkoitus on vahingoittaa toista uskontoa, vaikka usein tarkoituksettomasti, sillä kaikkien uskontojen näkeminen yhtä lailla tosina horjuttaisi oman uskonnon logiikkaa. (Bowie 2000: 4-5.) Tämä näkökulma on mielenkiintoinen tutkielmani informanttien kannalta, sillä jo jooga-aktiiviteettiensa perusteella nämä katolilaiset informantit tuntuivat suuntautuvan avoimesti toisia henkisiä oppialoja kohtaan. Joogan ja katolilaisuuden välisen suhteen ollessa työni tärkein dilemma, uskonnollisen liberalismien kysymys tulee luonnollisesti käsittelyn alle.

Tutkielmani tarkoitus ei ole punnita informanttien uskomusten totuudenmukaisuutta tai muutenkaan tutkia uskonnollisen kokemuksen metafyyssistä ulottuvuutta vaan ymmärtää

heidän aktiivista ja symbolista tulkinnan ja uudelleentulkinnan kieltä, jolla omaa maailmaa merkityksellistetään. Kuten Ketola huomauttaa, ne yhteiskunnalliset, sosiaaliset ja kulttuurilliset olosuhteet, jossa kuvaukset ovat syntyneet, toimivat viitekehyksinä tutkittavan ilmiön syvällisempään ymmärtämiseen (Ketola 2001: 21-24). Uskontoantropologian metodologis-teoreettisista tutkimussuuntauksista lähimpänä tutkielmani lähestymistapaa on Geertzin edustama tulkitseva antropologia, joka keskittyy symbolien merkitykseen yhteisössä, joskin tämän tutkimuksen lähtökohta on yksilökeskeisempi. Geertz (2005 [1973]) näkee Max Weberin tavoin ihmisen elävän itse kutomassaan merkityksien verkossa. Kun kulttuuri ymmärretään tulkittavissa olevien symbolien interaktiivisena järjestelmänä inhimillisten käytösmallien, instituutioiden ja sosiaalisten prosessien kausaalinen tulkinta osoittautuu epäpäteväksi: kulttuuri on se yhteys, jonka sisällä nämä ilmiöt voidaan kuvailla ”tiivisti” (*thick description*). Ihmisen käyttäytyminen on symbolista toimintaa, jonka merkitystä antropologia pyrkii empiirisesti tutkimaan ja ymmärtämään, lukemalla kulttuurisen tekstin julkisia ja jaettuja symboleja, laajentamalla näin inhimillisen diskurssin maailmaa. (Geertz 2005 [1973]: 20, 24, 27, 30.)

Geertzin (2005 [1973]) uskontomääritelmässä⁸ olennaista on ihmisen voimakas impulssi merkityksellistää elämänsä. Valtava inhimillinen tarve välttää kaaosta – jotakin selittämätöntä – saa yksilöt riippuvaiseksi symbolijärjestelmästä, josta määräytyy heidän elinkelpoisuutensa. Kaaos uhkaa ihmisen toimintaa hänen analyttisen kapasiteettinsa, hänen kestävyyskykynsä ja hänen moraalisen käsityksensä rajoilla. Yksilö suuntautuu empiiriseen maailmaan apunaan kulttuuristen selitysmetodien järjestelmä, joka voi koostua arkijärjestä, tieteestä, filosofisesta spekulatiosta tai myyteistä. Näiden kulttuuristen rakenteiden pettäessä yksilö tuntee voimakasta ahdistusta. Geertz näkee uskonnon yrityksenä, pikemminkin epäsuorana ja tunteellisena kuin suorana ja tietoisena, säilyttää merkitysten runsaus, jonka varassa jokainen yksilö tulkitsee kokemuksensa ja järjestää käyttäytymisensä. Arvojen metafyyssisen perustelun tarve vaihtelee suuresti kulttuurista ja yksilöstä toiseen, mutta käytännössä halu löytää

⁸ Clifford Geertzin (1992: 93; 1973: 90) mukaan ”...uskonto on symbolien järjestelmä, joka toimii saadakseen aikaan voimakkaita, laaja-alaisia ja pitkäaikaisia mielialoja ja motivaatioita ihmisissä muodostamalla käsityksiä olemassaolon yleisestä järjestyksestä ja antamalla näille käsityksille sellaisen asiallisuuden olemuksen, että mielentilat ja motivaatiot tuntuvat erityisen realistisilta.” Tällaisia ”perimmäiseen huolenaiheeseen” tukeutuvia uskonnon määritelmiä on arvosteltu niiden funktionaalisesta luonteesta: periaatteessa mikä tahansa ideologia voi toimia orientoivana arvo- ja normijärjestelmänä (Ketola 2001: 30).

ainakin jonkinlainen pätevä pohja omille sitoumuksille on miltei universaali; harvat ihmiset tyytyvät pelkkään sovinnaisuuteen. (Geertz 2005 [1973]: 96-97, 118.)

Geertz (2005 [1973]) vertaa symboleita geeneihin, vaikka jälkimmäiset ovatkin vain malleja jotakin varten (*models for*) ja ihmissymbolit myös malleja jostakin (*models of*). Eläimiin verrattuna ihmisen geneettinen järjestelmä on suurpiirteinen ja kulttuurisesti ohjelmoiduilla prosesseilla on suurempi merkitys sosiaalisessa perinnössä. Pahan ja epäoikeudenmukaisuuden ongelma on pohjimmiltaan intellektuaalisen hämmennyksen ja kärsimyksen ongelma, joka saa epäilemään maailman järjestystä. Uskonnon vastaus on tarjota symbolinen järjestelmä, joka antaa paikan myös todellisuuden moniselitteisille puolille, paradoksille ja arvoituksille. Se ei kiistä tällaisten asioiden olemassaoloa vaan antaa niille merkityksen ja paikan maailmassa. Jos intellektuellilla tasolla uskonnon ongelma on weberiläisittäin merkityksen löytäminen, siis kokemuksen selitettävyyden, niin emotionaalisella tasolla se on kärsimyksen siedettävyyden todistaminen. Toisaalta uskonto antaa symbolisen työkalupakin analyttisten ideoiden muodostamiseen todellisuudesta, mutta mahdollistaa myös tunteiden symbolisen ilmaisun. (Geertz 2005 [1973]: 96–104.)

Tutkielmassani näen joogaavan katolilaisen ympäristöään ja toimintaansa aktiivisesti tulkitsevana yksilönä, jonka tuottamassa ”tekstissä” pyrin tarkastelemaan niitä tapoja, joilla omasta elämästä luodaan merkityksellistä⁹. Kuuntelen, miten informantit puhuvat elämästään, miten he tulkitsevat tapahtumia ja ihmissuhteitaan ja millä tavalla joogan ja katolilaisuuden aspektit ovat nähtävissä tuossa tulkinnassa. Tätä tulkitsevaa lähestymistapaa käsittelen tarkemmin luvussa 2.3.

⁹ Geertz (2005 [1973]) pitää ensisijaisena selvittää mikä merkitys tietyillä teoilla on niiden suorittajille, ja sitten vasta laajentaa näkökenttää yhteisön ja sosiaalisen elämän tasolle (2005[1973]: 36-37).

1.4. Keskeiset käsitteet

Pyhä

Uskontokäsitteen moniulotteisuudesta johtuen olen päätenyt käyttämään määritelmää pyhästä¹⁰, joka ei käsitteenä ole liian tiukkaan liitetty institutionaaliseen uskontoon¹¹. Tutkielmani kohde ei ole tietyn virallisen katolilaisuuden (mikäli sellaista edes on) analysoiminen vaan katolilaiseksi itsentä mieltävän ihmisen henkinen etsintä, johon jooga jollain tavalla tuntuisi liittyvän. ”Henkinen” näyttäisi yhdistyvän informanttien kertomuksissa nimenomaan *pyhän elämiseen*. Pyhän sanotaan jo etymologiansa perusteella liittyvän rajaamiseen (*erotettu*, *erilleen rajattu*); pyhä on mahdollinen vain rajanvedon kautta (Anttonen 1996: 76, 96). Douglasin (2000 [1966]) klassisen tutkimuksen mukaan pyhä koostuu kulttuurisesta rajanvedosta puhtaina ja epäpuhtaina pidettyjen asioiden välille. Kyseessä on varmuutta antava luokittelujärjestelmä, jonka sivutuotteena lika syntyy. (Douglas 2000 [1966]: 86.) Laura Stark tukeutuu uskontotieteilijä Veikko Anttonen käsitteisiin sanoessaan funktionaalisessa mielessä pyhän pitävän yllä sosiaalista koheesiota ja jatkuvuutta, antaen yhteisöllisen elämän säännöille pyhän ulottuvuuden. Puhtaus on yksilön ja yhteisön kasvua tukeva ja elämää ylläpitävä arvo, joka mahdollistaa sekä biologisen että kulttuurisen jatkuvuuden. Epäpuhdas on tuota sosiaalista jatkuvuutta ja kokonaisuutta vaarantava epäjärjestyksen ja vaaran periaate. (Stark 2002: 21–22).

Argentiinalainen uskontososiologi Eloisa Martín (2007) sanoo argentiinalaisen ”kansan” parissa pyhän, vaikka ihmiset eivät käyttäisikään tätä nimeä, kommunikoivan profaanin todellisuuden kanssa paljon joustavammin kuin mitä klassiset

¹⁰ Uskonnon määritelmän ongelmallisuus on saanut monet tutkijat tukeutumaan pyhän käsitteeseen, vaikka siihen nojaavia uskonnon määritelmiä on kritisoitu niiden elämyksellisyyteen keskittyvästä ei-empiirisyydestä. Vaikka Rudolf Otton (esim. 1965) tyyliset teoriat pyhän omalakisuuudesta eivät universaalisuudessaan ja abstraktisuudessaan olisikaan antropologisesti käyttökelpoisia, on uskontohistorioitsija Michel Meslin (1978) silti korostanut Otton panosta uskonnollisen kokemuksen tutkimuksessa sen ”supistamattoman luonteen” löytymisessä. Pyhä on oletamus, josta ei voi saada suoraa tietoa, mutta joka eletään psykologisen, sosiaalisen, eettisen ja rituaalisen kontekstin kautta. Silti pyhää ei voi pelkistää noihin käsitteisiin. Meslin kehottaakin uskonnollisesta kokemuksesta puhuttaessa merkin, numeenin ja merkkien kohteen, eli pyhän, systemaattista erottelua, ja tutkimuksen kohdistamista symbolien tarkasteluun pyhän ilmaisumuotona. (Meslin 1978: 81.)

¹¹ Argentiinalainen uskontososiologi Eloisa Martín (2007) perustelee pyhän määritelmää sillä, että uskonnosta poiketen se ei ole ottanut vaikutteita modernista sekularisaatioparadigmasta, eikä sitä yhdistetä absoluuttiseen hyvään tai tiettyjen eettisten normien noudattamiseen. Pyhästä puhuessa ei tarvitse myöskään tukeutua adjektiiveihin, joilla enemmistöistä poikkeavia harjoituksia nimitetään, kuten tehdään esimerkiksi populaariuskonnon tapauksessa. (Martín 2007: 76-77.)

uskontomääritelmät ovat antaneet ymmärtää. Martín viittaa mm. Velhon (1997: 2005) tutkimuksiin ehdottaessaan, ettei pyhän ja profaanin alueiden erityisyyttä tarvitse nähdä vastakkainasetteluna, rikkoutumisena tai jatkumattomuutena, vaan pieninä eroina maailman jatkumossa. *Pyhä* voitaisiin näin määritellä asutun maailman erityisenä tekstuurina, joka aktivoituu tietyissä erityislaatuisissa tilanteissa ja/tai paikoissa. Pyhä ei ole olemassa abstraktina tai universaalina ominaisuutena, vaan se tunnustetaan ja näytellään erilaisissa tilanteissa kuten tiettyinä kalenteripäivinä, kotoisissa vuorovaikutuksissa, eleissä ja rituaaliperformansseissa. Pyhä adjektiivina ei viittaa mihinkään instituutioon tai symbolijärjestelmään vaan tunnustettaviin erityisyyksiin merkityksellisen maailman jatkuvassa sosiaalisessa prosessissa. Siksi pyhä ei ole ”epätavallinen” tai ”radikaalisti toinen”. (Martín 2007: 77.) Martínia seuraten en tarkastele pyhyttä abstraktina tai filosofisena universaalina totuuden ulottuvuutena vaan tutkin etsitääkö joogan ja katolilaisuuden parista *tapoja* elää tai ”näytellä” pyhä omassa elämässä. Pohjana on Geertzin näkemys ihmisen voimakkaasta tarpeesta merkityksellistä elämäänsä, välttämällä kaaosta, jonka näen Douglasin mukaan myös kulttuurista ja biologista jatkuvuutta vaarantavana epäpuhtautena.

Uskonnollinen kokemus

Pyhä on oletamus, josta ei voi saada empiiristä tietoa, mutta joka eletään psykologisen, sosiaalisen, eettisen ja rituaalisen kontekstin kautta; nämä kontekstit voivat toimia tieteellisenä tutkimuskohteena (Meslin 1978: 81). Geertzin (2005 [1973]) mukaan uskonnollisessa todellisuudessa eletään vain hetkittäin, mutta vaikka ihmisen liikehdintä uskonnollisen käsityksen ja arkikäsityksen välillä on yksi sosiaalisen näyttämön ilmiselvimmistä empiirisistä piirteistä, on sitä tutkittu varsin vähän antropologian parissa. Vaikka Geertz painottaa, ettei rituaalin aikana ihmisen kokonaisvaltaisesti elämä uskonnollinen kokemus ole sama kuin hailakka muisto siitä arjen keskellä, onnistunut siirtymä rituaalin uskonnollisten merkitysten piiriin muuttaa ihmistä ja hänen arkimaailmaansa, joka nyt nähdään vain osana suurempaa todellisuutta. Uskonnollinen käsitys tunkeutuu myös uskonnollisen elämän ulkopuolelle, voidaan muuntaa voimakkaasti yksilön havaitsemaa arkimaailmaa. Siksi uskonnolliset mielentilat, motivaatiot ja uskonnolliset aktiviteetit voivat Geertzin mukaan tuntua äärimmäisen käytännöllisiltä ja oikeutetuilta. (Geertz 2005 [1973]: 112–115.)

Uskonnollisten, henkisten ja mystisten kokemusten¹² metafyyssisen aspektin ja totuudenmukaisuuden sijaan tarkastelen, millaisia arvoja, emootioita ja merkityksiä uskonnollinen kokemus pitää sisällään ja millä tavalla se vaikuttaa informantin valintoihin ja toimiin hänen elämässään. Henkisyys, tai kokemus siitä, on mukana informanttien kertomusten kautta, välittämässä heidän tapaansa nähdä ja merkityksellistää maailmansa, *näytellä pyhä omassa elämässä*. Pyhä on se jokin, jota uskovaan ihminen lähestyy ja pyrkii lisäämään omassa elämässään. Olennaisempaa kuin selvittää, *mikä* on pyhän metafyyssinen olemus, on tarkastella, *miten* se eletään ja *millaisiin* valintoihin se johtaa.

Identiteetti

Maailmankatsomusta¹³ tutkittaessa tärkeäksi käsitteeksi nousee identiteetin *henkilökohtainen* taso, joka Goffmanin (1986) mukaan viittaa käsitteellistämiseen, jota ihminen harjoittaa yksilönä jatkuvuudestaan käsin. Yksilö liittyy itseensä attribuutteja aktiivisen reflektoinnin tuloksena erotellakseen ja tyypitelläkseen itsensä suhteessa muihin. Henkilökohtainen identiteetti on yksilön käsitys itsestään fyysisenä, moraalisenä, sosiaalisena ja henkisenä olentona. (Goffman 1986: 56–57). Käsitellen katolilaisuutta sen institutionaalisen määritelmän sijaan yksilön henkilökohtaisena *tulkintana* – tunnustaen myös sen tiedostamattoman sosiaalistumisen luonteen¹⁴ – joka identiteetin tasolla toimii osana hänen elämänsä merkityksien verkostoa.

¹² Marzalin (2002) mukaan henkinen kokemus on yleinen kaikille uskovaisille, mutta sen jäävuorenhuippu on jo paljon harvinaisempi mystinen kokemus. (Marzal 2002: 143, 164.) Tutkielmani informanteista vain osa tekee eron henkisen ja mystisen kokemuksen välille. He viittaavat viimeiseen täydellisen rauhan ja harmonian täyteisenä kokemuksena Jumalasta ja hänen kohtaamisestaan *henkilökohtaisella* tasolla. Henkinen kokemus tunnetaan rinnastavan enemmän sisäiseen, syvään kokemukseen itsestä ja omasta olemuksesta. Osalle informanteista taas henkinen ja mystinen kokemus ovat yksi ja sama asia.

¹³ Vaikka maailmankuvan ja –katsomuksen käsitteitä onkin käytetty jossain määrin sekaisin, puhun nimenomaan maailmankatsomuksesta korostaen ihmisen subjektiivista tapaa kokea ja tulkita maailma (Manninen 1977: 16–26). Maailmankatsomus pitää Niiniluodon (1984: 87) mukaan sisällään myös tietoteorian, siitä johdetun maailmankuvan sekä arvoteoreettiset käsitykset oikeasta ja väärästä, hyvästä ja pahasta, ja ihmisen tehtävästä maailmassa.

¹⁴ Tällä en halua sanoa, että katolilainen instituutio määritteli informaattien identiteetin, vaikka katolilaisuutta voidaankin pitää Pierre Sanchisin (1993) mukaan *habituksena*, lapsuusvuosien sosiaalistumisen tuloksena, joka toimii suureksi osaksi tiedostamattomalla tasolla. Katolilaisuus tapana, muokkaa uskonnollista kokemusta jopa silloin kun ihminen ei enää koe olevansa katolilainen (Sanchis 1993: 9). Tämän tutkielman katoliset perustelevat elämänsä valintoja myös tietoisesti, tulkiten tilanteita ja ihmissuhteitaan oman katolilaisen maailmankuvansa kautta. Täytyy vielä huomauttaa, että Guadalajarassa

Identiteettiteorioissa kehollinen todellisuus on nähty muuttumattomana, eikä sen vaikutusta ole juurikaan huomioitu. Monien nykytutkijoiden mukaan kokemus kehosta kuitenkin vaihtelee tilanteen mukaan¹⁵. Carozzin (2002) mukaan identiteetin jatkuvuudentunne pohjaa ainakin osaltaan sosiaalisesti hankittuihin kehollisiin dispositioihin, siis Bourdieun (1977: 124) esittämään näkemykseen sosiaalisesti informoidusta ruumiista, jonka aistit ovat sosiaalisesti järjestäytyneitä. Eri tutkijat (mm. Terry & Urla 1995; Weitz 1998) ovat havainneet urbaanien yhteisöjen koulutusinstituution kontrolloivan kehoa antamalla sosiaalisesti hyväksyttävät ja rajatut kehonkäytön normit. Säännöllinen osallistuminen totutusta ja kulttuurisesta kehonkäytön mallista poikkeaviin aktiviteetteihin (esim. uskonnollisiin tai ritualistisiin liikkeisiin) voi Carozzin hypoteesin mukaan johtaa katkoksiin minän jatkuvuudentunteessa; uusi ei-instrumentaalinen, ei-funktionaalinen liikkumisen tapa tai fyysinen kontakti ei-läheisten ihmisten kanssa voivat olla voimakkaita kokemuksia, joissa oman minuuden rajat joutuvat kyseenalaistetuiksi. Kokemukset katkoksesta minän jatkuvuudessa voivat uskonnollishenkisten liikkeiden parissa ja niiden antamien systemaattisten tulkintamallien alla toimia pohjana uusille, pysyville ja henkilökohtaisille identiteettimääritelmille. Lisäksi tällaiset katkokset omassa minuudessa saatetaan länsimaisessa kontekstissa assosoida yli-inhimillisen toiseuden (joko jumalaisen tai paholaismaisen) väliintuloihin. Uskonnollisiin rituaaleihin säännöllisesti osallistuvien tapauksessa kehon asettaminen omaan sosiokulttuuriseen taustaan nähden ei-tyypillisiin positioihin, tekoihin ja paikkoihin, uusia kehollisia tapoja luoden, voi siis muuttaa sitä, mitä yksilö on. (Carozzi 2002 [online].) Tutkielmassani tarkastelen muokkaako joogan ”toiseus” (eli sen tarjoama uudenlainen tapa kokea oma kehollisuus ja tulkita kehollisia kokemuksia) katolilaisen harjoittajan kokemusta itsestään ja millä tavalla tuo uusi näkemys vaikuttaa hänen maailmankuvaansa.

tehtyjen tutkimusten mukaan katolilaiseksi itsensä määrittelevä ihminen voi identifikoitua täysin erilaisiin ja jopa ristiriitaisiin uskomuksiin, tietenkin aina verrattuna institutionaaliseen mielipiteeseen (De la Torre 1999: 102).

¹⁵ Kehoon juurtuneet käsitykset ja ideologiat ja siihen ”kirjautuneet” ei-konseptuaaliset kokemukset ja muistot saavat kehollisen kokemuksen vaihtelevaan tilanteesta toiseen (mm. Connerton 1989; Bourdieu 1991; Csordas 1994).

1.5. Uskonto postmodernissa maailmassa

Uskontososiologit ovat havainneet uskonnollisten ilmausten vähentyneen tilastollisesti moderneissa länsimaalaisissa teollisuusmaissa aina reformaation päivästä lähtien (Ketola ym. 2001: 98). Tästä havainnosta saivat alkunsa erilaiset sekularisaatioteoriat, termin viitaten tavallisimmin ”prosessiin jonka myötä uskonnolliset instituutiot, toimet ja tietoisuus menettävät sosiaalista vaikutusvaltaansa” (Wilson 1982: 149). Ainoastaan ihmisten kanssakäyminen kirkkojen kanssa ei olisi vähentynyt, vaan myös kirkkoinstituution ja uskomusten vaikutusala ja suosio olisivat kaventuneet (Bruce 1996: 26). Sekularisaatioprosessissa elämän eri osa-alueet irtautuvat omiksi instituutioiksi, kuten länsimaissa uskonnon ja politiikan tapauksessa. Weberin teorioille tyypillisen eriytymisen on katsottu johtavan rationalisoitumiseen, instituutioiden alkaessa toimia kukin oman funktion mukaan, etsien sopivia keinoja halutun päämäärän saavuttamiseksi. Tästä yksi esimerkki on talouselämän kapitalistinen hyödyntäminen. (Ketola ym. 2001: 101.)

Peter Bergerin (1967) mukaan sekularisaatioprosessi johtaa lopulta uskonnon maailmallistumiseen. Uskonto aletaan nähdä erillisenä elämän osa-alueena, instituutiona, jonka sosiaalisia palveluita yksilöt valitsevat omien tarpeidensa mukaan. Uskonnon itsestäänselvän aseman hämärtyessä sen täytyy muiden kulutustuotteiden mukaan kilpailla kapitalismin vapailla markkinoilla. Uskonnollinen maailmankuva menettäisi siis yhteiskunnallisen merkityksensä, vaikka yksilöiden uskonnolliset kokemukset eivät täysin häviäisikään. (Berger 1967: 132-133.) Muutos tapahtuu Bergerin mukaan uskonnon transkendentin ulottuvuuden käsitteellistyessä ja uskonnon privatisoitua; siitä tulee henkilökohtainen, tietoinen ja eklektinen valinta (Berger 1974: 132, 1967: 149-151).

Roland Robertsonin (1994) mukaan yhteistä kaikissa globalisaatioteorioissa on uskonto- ja yhteiskuntakäsitteen asettaminen keskenään jännitteiseen asemaan, näistä jälkimmäisen viitattaessa ainakin 1900-luvulla epämääräisesti valtion ja erityisesti kansallisvaltion käsitteeseen (Robertson 1994: 122-123, 129). Globalisaation¹⁶ myötä

¹⁶ Watersin (1995) mukaan globalisaatio on ”sosiaalinen prosessi, jossa maantieteelliset tekijät rajoittavat yhä vähemmän sosiaalisia ja kulttuurisia järjestelmiä ja jossa ihmiset tulevat tästä rajoitusten vähenemisestä lisääntyvästi tietoisiksi” (Waters 1995: 3).

kansallisvaltio ei kuitenkaan enää toimi yksilöiden lojaalisuuden kohteena. (Robertson 1985: 222; 1989: 11.) Globalisaation aiheuttaman kansainvälistymisen ja humanisaation myötä ihmisten tietoisuus maailmasta kokonaisuutena kasvaa; Robertson sanookin globalisaation synnyttävän uskonnollisia ja kvasiuskonnollisia kysymyksiä ihmisyyden käsitysten tematisoitua mm. ympäristötuhojen, sotateknologian, köyhyyden, biokemian ja lääketieteen kehityksen ylyhteiskunnallisessa viitekehyksessä. (Robertson 1994: 129; 1985: 239.) Myös uskontojen on täytynyt uudelleenmäärittellä asemansa muuttuneessa maailmassa (Ketola ym. 2001: 120). Peter Beyer (1994) jakaa vaihtoehdot kahteen: *konservatiivinen ratkaisu* korostaa oman uskonnon paremmuutta ”vääräuskoisiin” nähden ja johtaa usein maailmanvastaisiin fundamentaalisiiin liikkeisiin, joissa uskonnollista moraalaa pyritään tuomaan osaksi politiikkaa. *Liberaali ekumeeni ratkaisu* näkee hyvän ja pahan kategoriat abstraktimmin, osana koko ihmiskuntaa ja sen yhteiskunnallisia rakenteita, ei siis minkään erityisen sosiaalisen ryhmän piirteitä. Rauhan ja yhteistyön nimissä korostetaan suvaitsevaisuutta ja oikeudenmukaisuutta ja pyritään vaikuttamaan maailmanlaajuisiin epäkohtiin. Liberaali ratkaisu ei korosta uskonnollisia vaateita, vaan siinä uskonnollisuus jää lähinnä taustavaikuttajaksi. (Beyer 1994: 86-87, 90-93.)

Uusien uskonnollisten liikkeiden ja ääriuskovaisuuden lisääntyminen on jossain määrin kyseenalaistanut sekularisaatioteorian ennustaman hypoteesin uskonnollisuuden jatkuvasta vähenemisestä. Uusien liikkeiden jäsenmäärä ei kuitenkaan tilastollisesti yllä korvaamaan kirkosta eroavien määrää, vaikka toisaalta kysymys jäsenmäärästä ei uusien new age- liikkeen¹⁷ tyylisten ei-institutionaalisten uskontojen tapauksessa ole pätevä. (Ketola ym. 2001: 104.) Onkin esitetty, etteivät uudet uskonnot ole tulleet korvaamaan vanhoja, sillä kysymys on aivan uudenlaisesta ei-maailmankielteisestä

¹⁷ Uuden uskonnollisuuden esimerkkinä voidaan pitää mm. new age -liikettä, jonka instrumentaalinen ja individualistinen asenne ilmentää modernin kulttuurin muotoja. Kilpailuhenkisessä ideoiden markkinoimisessa voitaisiin nähdä sekularisaatioteorian ennustama uskontojen kapitalisoituminen muiden palvelujentarjoajien esimerkin mukaan. Kuluttaja kokee voivansa vapaasti valita ja yhdistellä haluamansa uskomukset ja katsoo tämän myös muiden oikeudeksi. (Bruce 1996: 189-191, 221-225.) New age – liikkeen heterogeenisyydestä huolimatta Paul Heelas (1996) sanoo sen määrittelyn olevan mahdollinen. Kaikkien harjoitusten, oppijärjestelmien ja uskomusten takana on sama itsen näkeminen pyhänä, josta Heelas käyttää termiä *Self-spirituality*. Ihmisen autenttisen ja pyhän olemuksen uudelleenlöytäminen on liikkeen peruspilari, joka Heelasin mukaan mitätöi kaikki väitteet new agen eklektisyydestä, sekavuudesta ja epä johdonmukaisuudesta. Vaikka monet suuntauksen uskomukset korostavatkin luonnollista järjestystä kokonaisuutena, myös silloin ihmisen ensimmäisenä tehtävä on yhdistyä omaan sisäiseen henkisyteensä. (Heelas 1996: 2.)

uskonnollisuudesta, jonka tarkoituksena ei ole velvollisuuksien täyttäminen, vaan oman fyysisen ja henkisen hyvinvoinnin ylläpitäminen.

Argentiina ja oletettu katolilainen uskonmonopoli

Argentiinalainen sosiologi Alejandro Frigerio (2007) sanoo useiden eteläamerikkalaisten tutkimusten olettaneen maanosan katolilaisen monopolin heikentyneen viimeisten kahden tai kolmen vuosikymmenen aikana. Muutos olisi saanut alkunsa sekä evankelisen että muiden uusien uskonnollisten liikkeiden nopeasta yleistymisestä, joka olisi johtanut uskonnollisten markkinoiden syntyyn. (Frigerio 2007: 87-88.) Mm. V. Giménez Beliveau ja J. Esquivel (1996: 117-118) ovat esittäneet näkemyksensä uskonnollisen kentän uudelleenjärjestymisestä, jossa F. Mallimacin (2001) mukaan vanha katolinen yksinoikeus olisi menettänyt valtansa hetki hetkeltä heterogeenisemmän yhteisön symbolisten hyödykkeiden markkinoilla (Mallimaci 2001: 22-24). Tämän yleisesti hyväksytyyn näkemykseen mukaan katolisen yliotteen särkyminen veisi automaattisesti pluralismin ja individualismin yleistymiseen (Frigerio 2007: 88-89).

Sosiologi Danièle Hervieu-Légerin (1998: 20) käsitys sekularisaatiosta – ei uskonnon merkityksen häviämisenä globaalina rationaalista yhteiskunnasta vaan uskonnollisten muotojen uudelleenjärjestymisenä, jossa uskonnollinen monipuolisuus, uskomusten yksilöllisyys ja kollektiivisen muistin särkyminen ovat olennaisia piirteitä – on kyseenalaistettu Latinalaisen Amerikan tutkijoiden piirissä. Frigerio (2007) kritisoi kvalitatiivisten tutkimusten tapaa verrata nykytilannetta oletettuun menneisyyteen, josta ei ole ainakaan Latinalaisen Amerikan tapauksessa tarkkaa tietoa. Lisäksi teoria päättelee katolilaisen instituution määränneen ihmisten identiteetin, heidän uskomuksensa ja legitimoineen uskonnolliset harjoitukset. Uskonnollinen identiteetti nähtiin synonyyminä tiettyjen uskomusten kannattamisen kanssa ja instituutioiden vaikutus identiteettien muodostumiseen täydellisenä, mutta nykyisessä postmodernissa maailmassa ainoastaan osittaisena. Frigerion mukaan kysymys on kuitenkin erillisistä sosiaalisista prosesseista: legitimaatiosta, identiteetistä ja uskomuksista, joita tulisi tutkia erillään. Yksinoikeus yhdellä osa-alueella ei johda yksinoikeuteen kaikissa. (Frigerio 2007: 90-91.) Myös englantilainen sosiologi James Beckford (2003) on

kritisoinut bergeriläisten ideoiden kritiikitöntä hyväksyntää. Hän pitää kyseenalaisena Bergerin lähtöajatus uskonnollisten instituutioiden (*establishments*) olemassaolosta läpi ihmiskunnan historian nimenomaan yhteisöjen monopoleina. Näkemys ei ota huomioon uskonnollisten tunteiden ja uskomusten heterogeenisyyttä eikä sitä vaivannäköä, jota on kautta aikojen tarvittu ylläpitämään yhtenäisen uskonnollisen totuuden fiktiota. Hänen mukaansa modernin ajan maailmankatsomusten väliset konfliktit ovat pikemminkin todiste entisten vallanpitäjien vähentyneestä kapasiteetista poistaa toisinajattelu kuin murroksesta yhtenäisessä uskonnollisessa totuudessa. (Beckford 2003: 82-83.)

Sittemmin yhdysvaltalaiset sosiologit kuten Stephen Warner (1993) ovat luoneet kauppalakeihin perustuvan uskontoteoriaansa (*market theory of religion*), joka katsoo pluralismin olevan uskonnollisten ekonomioiden luonnollinen tila. Myös muutos ja uskonnollisten ryhmien välinen kilpailu nähdään tavallisena. (Warner 1993: 1048-1054). Bergerin näkemyksestä poiketen uskonnollisen pluralismin katsotaan vahvistavan yksilöllistä uskonnollista sitoutumista. Uskonnollisen monopolin tilanne sen sijaan on riittämätön ja vie kilpailun puuttuessa automaattisesti osallistumisen vähenemiseen. (Stark & Iannaccone 1993: 225, 253.) Kun uskonnollinen monopoli säännöstelee myös muuta institutionaalista toimintaa, yhteisö sakralisoituu: uskonnolliset symbolit, retoriikka ja rituaalit läpäisevät kaikki elämän peruspiirteet perheestä politiikkaan. Markettiteorian mukaan modernin yhteiskunnan prosessi olisikin sekularisaation sijaan ”epäsakralisaatio”, joka tapahtuu valtion ottaessa välimatkaa vallalla olevan uskonnollisen intituution legitimaatiovaatimuksiin. (Stark & Iannaccone 1993: 254.) Jälleen bergeriläisestä hypoteesistä poiketen, yhteisön epäsakralisaation ei katsota tarkoittavan uskonnollisen merkityksen vähenemistä yksilöllisellä tasolla, onhan esimerkiksi Euroopan sekularisoituneissa maissa usko jumalaan edelleen yleinen. Markettiteorian mukaan uskonnon *potentiaalinen kysyntä* on edelleen voimissaan mutta uskonnollisten firmojen puuttuessa kysyntää ei voida kanavoida uskonnolliseen liikehdintään. (Frigerio 2007: 96).

Frigerio arvelee yhdysvaltalaisen markettiteorian tarjoavan bergeriläisestä poikkeavan tulkintamallin ja voivan auttaa ymmärtämään paremmin Argentiinan viimeisten viidentoista vuoden aikaista uskonnon merkityksen *kasvua* (kts. luku 3.3.). 1980-luvulta lähtien maassa on havaittavissa uudenlainen uskonnollisen ”kaupan” muutos, jonka

Frigerio (Starkiin, Finkeen ja Iannaconeen 1993 perustuen) arvelee johtuvan vuoden 1983 paluusta demokratiaan. Demokratian myötä uskonnollinen säännöstely heikkeni ja useat populaareiksi katsotut ja paheksutut uskomukset sekä uskonnolliset harjoitukset saivat lisää liikkumavapautta. Frigerio ehdottaa populaariuskon olevan uskonnollista säännöstelyä harjoittavalle instituutiolle eräänlainen uskomusten musta pörssi, jonka erilaiset uskonnolliset vaihtoehdot voivat olla vaaraksi instituution tarjoamille symboleille, ideoille ja harjoituksille. ”Mustalla pörssillä” voi olla omat vaikutuksensa henkilökohtaiseen, sosiaaliseen tai kollektiiviseen identiteettiin, sillä tietyn pyhimyksen ”seuraaminen” voi olla yksilön minuudelle (*self*) merkityksellisempää kuin katolilaisuus. (Frigerio 2007: 97.)

2. AINEISTO JA METODIT

2.1. Informantit

Argentiinan suurta katolisten määrää (jopa 90% väkiluvusta) on selitetty sosiaalisella identifiointimisella, joka toimisi lähinnä kategorian asteella kertomatta mitään henkilökohtaisesta samastumisesta (Frigerio 2007: 100-103). Koetin valita informanteikseni katolilaisuuteen henkilökohtaisemmalla tavalla identifiointuvia ihmisiä, jotta katolilaisuuden ja joogan roolien tarkasteleminen osana heidän maailmankatsomustaan ja merkityksien etsintäänsä mahdollistuisi. Samaan tapaan pyrin löytämään pidemmän joogakokemuksen omaavia katolilaisia, joiden elämässä joogaharjoitus olisi jo löytänyt paikkansa ja roolinsa. Viitatessani tällaiseen vakaaseen joogan asemaan informanttien elämässä en tarkoita ainoastaan joogaharjoitukseen käytettyä tuntimäärää vaan henkilökohtaista sitoumusta, joka heijastaa yksilön tekemää ja omalle elämälle merkityksellistä valintaa.

Kokonaisuudessaan kymmenen informanttien sukupuolijakauma on naisvoittoinen, kuten yleensäkin hathajoogan piirissä. Naisia on kuusi: Carla (H1), 40- vuotias eläinlääkäri; María (H3), 23- vuotias vastaanottovirkailija ja joogaopiskelija; Ana (H5), 48- vuotias entinen opettaja ja poliittinen toimihenkilö, nykyisin joogaopiskelija; Liliana (H6), 48- vuotias joogaohjaaja; Teresa (H7), 59- vuotias englannin ja espanjan kielen opettaja sekä joogaopiskelija; Mariana (H9), 51- vuotias sihteeri ja englannin opettaja, nykyisin joogaopiskelija. Miesinformanttini ovat: Diego (H2), 42- vuotias hindulaisuuteen ja joogaan erikoistunut itämaisten opintojen maisteri; Pablo (H4), 79- vuotias teologian professori ja meditaatio-ohjaaja; Manuel (H8), 56- vuotias insinööri sekä hindulaisuuteen ja joogaan erikoistunut itämaisten opintojen maisteri; sekä Ariel (H10), 46- vuotias toimihenkilö.

Informanteista seitsemän olivat minulle jo ennestään tuttuja, mikä mahdollisti syvällisempien ja luottamuksellisempien haastattelujen tekemisen. Kaksi (Clara ja Ana) löytyivät ns. lumipallomenetelmällä muiden informanttien kautta ja yksi (Ariel) sattumalta omien tutun tuttujen joukosta. Yksi (Pablo) ei ole suoraan kytköksissä joogaan, mutta joogaopiskelijoiden meditaationopettajana omaa syvällisen tietämyksen aiheesta. Hän sanoo arvostavansa joogaa siinä määrin, että häntä on jopa ”haukuttu

joogiksi” (H4). Pablon mukaan kukaan ole kiteyttänyt meditaation opetusta yhtä taidokkaasti kuin Patanjali, jonka tiivistämät joogaopetukset kuuluvat yksiin vanhimista joogan perusteoksista. (H4.) Haastateltavista kolme (Diego, Liliana ja Manuel) elää pelkästään joogan ja/tai itämaisen filosofian opetuksesta ja viisi (Carla, María, Ana, Teresa ja Mariana) opiskelee joogaa. Ainoastaan yksi (Ariel) ei ammattinsa eikä opiskelujensa puolesta ole yhteydessä joogaan, mutta takanaan hänellä on yli kaksikymmenvuotinen harjoitus. Tämä omistautuminen joogalle mahdollistaa oman uskon ja joogan vuorovaikutuksen tutkimisen samassa maailmankatsomuksessa. Jako elämäntapajoogeihin ja joogaharrastajiin tai harjoitaviin katolisiin ja tapakulttuurikatolisiin on tietenkin jossain määrin karkea ja teennäinen. Jako toimii tutkimusaihetta rajaavana elementtinä lähinnä sen valinnan välityksellä, jonka informantit *kertovat* tehneensä elämässään katolilaisuuden ja joogan esimerkkien kautta.

Kaksivuotiset hathajooga -opinnot tarjosivat minulle kontaktin omiin opiskelijatovereihini ja opettajiini¹⁸, joista opiskelun päätyttyä tuli informanttejani. Kymmenestä informantista seitsemän on kytköksissä tähän yksityiseen ja katolilaiseen yliopistoon, jossa he joko opiskelevat (María, Ana, Teresa ja Mariana) tai antavat tunteja (Diego, Pablo ja Manuel). Katolilaisuuden ja joogan sekoittuminen jo yliopiston ideologisen taustan kautta sai minut kiinnostumaan niiden välisestä suhteesta. Opetus on kokonaisvaltaista; kaksivuotisen oppikokonaisuuden aikana opiskellaan joogan ja Intian filosofiaa, uskontoa, klassista kirjallisuutta, fyysistä ja meditatiivista harjoitusta ja ihmisen anatomiaa. Katolinen tausta tuntuisi näkyvän ennen kaikkea teologian ja länsimaisen filosofian oppimateriaaleista, jotka tähtäävät löytämään idän ja lännen filosofioiden välisen kohtauspisteen.

2.2. Tutkimusaineisto

Osaltaan tutkielmani pohjaa informanteille 1.4.–29.7.2008 tehtyihin nauhoitettuihin ja kokonaan litteroituihin teemahaastatteluihin (yht. 12 h 41 min.). Puolet (5)

¹⁸ Yliopisto-opettajieni (Pablo, Diego ja Manuel) lisäksi Liliana toimi yliopiston ulkopuolisena joogaohjaajanani lähes kahden vuoden ajan. Kävin hänen tunneillaan kaksi kertaa viikossa täydentämässä yliopiston tarjoamaa joogaharjoitusta. Kyseessä oli ns. täsmäopetus, sillä keskityimme kolmen hengen pienryhmässä yliopiston opintoskeemoihin. Olimme kaikki opiskelijatovereita yliopistolta. Yksi ryhmäläisistä oli myös informanttini toimiva María (H3).

haastatteluista toteutin informanttien kotona, jotta ilmapiiri olisi rauhallinen ja luonteva, mutta osan myös kahvilassa (2), kotonani (2) ja haastateltavan omalla joogakeskuksella (1). Haastatteluaineiston tulen arkistoimaan Keski-Suomen Muistiarkistoon. Haastattelujen lisäksi aineistoni pohjaa kahden ja puolen vuoden osallistumiseen kentällä. Haluan tähdentää, että en puhu *tieteellisestä* observaatiosta, sillä tutkimusaiheeni selkeytyi vasta opintojen loppusuoralla. Samaisesta syystä minulla ei ole käytettävissäni kenttäpäiväkirjaa. Monien informanttieni ollessa joko professoreitani tai luokkatovereitani olen kuitenkin päässyt tarkastelemaan heidän toimintaansa joogan ja katolilaisuuden maailmassa yhtenä heistä. Tarvittava etäisyys aiheeseen on pysynyt erityisesti katolilaisen aspektin ansiosta, sillä joogan ja katolilaisuuden suhde on itselleni aivan uusi ja kiehtova löytö. Käsittelen aiheeseen liittyviä ongelmia luvussa 2.4.

Haastattelut on numeroitu yhdestä kymmeneen (H1– H10), jotta viittaaminen tekstissä olisi selkeämpää. Lukemisen helpottamiseksi ja informanttien yksilöllisten elämäntarinoiden säilyttämiseksi käsittelen haastateltavia nimillä, jotka on muutettu heidän yksityisyytensä suojelemiseksi. Lukijalle ollee helpompi hahmottaa informantin kertomuksen kulku työn alusta loppuun, kun kyseistä henkilöä käsitellään koodin sijaan nimellä. Aineiston käsittelyä keventääkseni ryhmittelin informanttien vastaukset teemoittain ja käänsin ne espanjasta suomeksi. Tämä mahdollisti haastateltavien näkemysten vertailun kertasilmäyksellä, sillä tunnin ja puolentoistatunnin haastattelujen monikymmensivuiset litteraatiot olivat vaikeasti käsiteltävissä. Näiden tiivistelmien avulla palasin tarvittaessa etsimään yksityiskohtia alkuperäisistä litteraatioista.

Lukemista helpottaakseni olen kääntänyt haastattelulainaukset suomeksi ja liittänyt alkuperäisen espanjankielisen sitaatin alaviitteisiin. Tällä halusin varmistaa informanttien yksilöllisen äänen säilymisen, mutta myös käännösten tarkistamisen tarpeen vaatiessa. Lainausten jälkeen sulkeissa on lähdehaastattelun koodi. Tekstissä olen informanttien käyttämien, vaikeasti käännettävien käsitteiden kohdalla lisännyt alkuperäisen espanjankielisen sanan sulkeisiin, jotta sen merkitys ei supistuisi ja vääristyisi. Kun informantit ovat käyttäneet sanskritinkielisiä sanoja, myös ne ovat alkuperäisasussaan selityksen kanssa.

Kehoantropologian suosituksen mukaan tutkielmani aineistona toimii myös oma kehollinen kokemukseni jooganharjoittajana. Tunnen joogan muuttaneen minua: uusi tapa liikkua ja olla liikkumatta¹⁹ yhdistettynä joogadiskurssin tuomaan tulkinnalliseen kehykseen on avannut uusia itsen kokemisen ulottuvuuksia, joilla on koko elämään ulottuvat vaikutuksensa. Käsittelen tutkijan informantin roolia lisää seuraavassa alaluvussa.

2.3. Aineiston lukutapa

Käsittelen aineistoani sekä symboli- että kehoantropologian näkökulmista. Ensinnäkin kuuntelen, miten informantit puhuvat elämästään, tulkitsevat tapahtumia ja ihmissuhteitaan ja miten joogan ja katolilaisuuden aspektit näkyvät tuossa puheessa. Symboliselta kannalta tulkitseen aineistoa kertomuksina, joiden totuudellisuutta olennaisempaa on niiden näkeminen osana yksilön merkitysten verkostoa²⁰. Tarkastelen, kytkeytyvätkö joogan ja katolilaisuuden merkitykset toisiinsa informanttien elämäntulkintoissa ja millä tavoilla informantit pyrkivät merkityksellistämään maailmaansa. Yksi konkreettinen metodini on tulkinnan kohdistaminen haastatteluissa useasti toistuviin teemoihin. Kehoantropologiselta kannalta kuuntelen, miten informantit puhuvat kehollisuudestaan, millaisia merkityksiä he sille antavat ja millä tavalla tämä ”kehopuhe” kytkeytyy laajempaan sosiaaliseen ja kosmologiseen kenttään. Näitä aspekteja peilaan myös omaan keholliseen kokemukseeni sekä hatha- että astanga vinyasa -joogan enemmän tai vähemmän säännöllisenä harjoittajana aina vuodesta 2003.

Tutkimuksen kiintopiste on erityisesti ”henkisyiden” ja kehollisuuden välisessä suhteessa. Tarkastelen informanttien yksilöllisiä ponnistuksia oman elämän merkityksellistämiseksi tietyn kulttuurin sisällä. Inhimillisen kokemuksen maailma on psykofyysinen tulkinta, joka annetaan kehon kautta koetulle maailmalle. Keho on aina

¹⁹ Patanjalin joogasutrien (II: 46) mukaan oikea jooga-asento eli *asana* on rentoutunut/mukava (*stiram*) ja vakaa (*sukham*). Joogaharjoituksessa pyritään siis rentoon liikkumattomuuteen, jossa vain asennolle välttämättömät lihakset ovat jännittyneet tarvittavalla voimakkuudella. Rentoutuminen takaa hengityksen vapaan kulun. Liikkumattomuus yhdistyy myös mielen toimintaan, jonka on tarkoitus kohdistua itse harjoitukseen ja hengitykseen. Suomeksi on saatavilla mm. Suomen Joogaliitto ry:n julkaisema ja Arvo Tavin tulkitsema kirja Patanjalin joogasutra (2004).

²⁰ Geertz pitää ensisijaisena selvittää tekojen merkitys niiden suorittajille ja vasta sitten laajentaa näkökenttää yhteisön ja sosiaalisen elämän tasolle (Geertz 2005 [1973]: 37).

ehdollistunut reagoimaan tietyssä kontekstissa (Bell 1992: 100), ja yksilön kehollinen ilmaisukyky juontaa hänen historiallisesta ja eettisestä kontekstistaan (Blacking 1977: 4). Siksi pyrin ottamaan huomioon sekä informanttien pohdinnan joogan ja katolilaisuuden tarjoamista kokemuksen tasoista²¹, Kohnin mainitsema ”kehopuhe²²” mukaan lukien, että tarkastelemaan joogaa myös oman kehollisen kokemuksen valossa.

Oma joogan harjoittamiseni vaikutti tietenkin jo tutkimusaiheen valintaan ja muotoutumiseen. Joogasalun ulkopuolelle vaikutuksensa yltävät kokemukset rauhoittumisesta, sisään päin katsomisesta, hiljaisen liikkeen nautinnollisuudesta ja symboliikasta kannustivat minut emic-painotteiseen tutkimukseen. Halusin ymmärtää, miten kehollinen harjoitus muokkaa asenteita, elämäkatsomusta ja merkityksiä, jopa identiteettiä, sillä itse koin joogan vaikutusten yltävän joogatuntien ulkopuolelle, aina sosiaaliseen suhteisiin ja käsityksiin sekä itsestä että maailmasta. Tanssiterapeutti ja tutkija Maarit Ylönen (2004: 33, 39) puhuu tutkijan ja tutkitun roolien dialogisuudesta, jossa tutkijaminä ja kokijaminä vuorottelevat. Tanssiantropologi Maria Koutsouban (1999) mukaan tutkijan samanaikainen rooli oman tutkimuksensa informanttina voi toimia sekä metodologisena työkaluna kentällä että antaa uusia näkökulmia tekstiin (Koutsouba 1999: 193). Tutkielmassani informantin roolini tulee esille erityisesti oman kehollisen kokemuksen valaisemana ymmärryksenä joogaharjoittamisesta ja sen merkityksestä: olettamatta kokemuksen olevan sama kaikille, uskon ”sisältä päin” tulevan tiedon syventävän aiheen ymmärtämistä, dialogia tutkittavien kanssa ja lopulta itse tulosten käsittelyä.

2.4. Lähdekriittinen näkökulma

Kaiken kulttuuriantropologisen tutkimuksen tapaan lähestymiseni on etnografinen, sillä tutkimusaineiston keruu on tapahtunut paikallisen kulttuurin parissa tutkittavien omalla

²¹ Sosiologi Pierre Bourdieu (1977) mukaan rituaalin luonnollinen logiikka on kehollistunut (*embodied*) fyysisiin liikkeisiin ja siksi kiinnittynyt tietoisuutta ja artikulaatiota syvemmälle tasolle. Rituaalisen logiikan periaatteita on vaikea tuoda esiin, sillä ne ovat vain harvoin itse tarkastelun kohteena. (Bourdieu 1977: 79.)

²² Kohnille (2003) ei-verbaalisen performanssin tutkiminen on osallistuvaa havainnointia, jossa tutkijan tulee sekä puhua että kuunnella ”kehopuhetta” (*bodylanguage*); tutkijan oma kehotuntemus on osa prosessia, joka auttaa ymmärtämään harjoittajia, joille aktiviteetin nyanssi ja merkitys on tärkein. Kuunteleminen pitää sisällään kehollisten aktiviteettien lisäksi diskurssin tekniikan rakentamasta sosiaalisesta maailmasta. (Kohn 2003: 142.)

kielellä. Haastattelujen tekohetkellä takanani oli kaksi vuotta eloa Buenos Airesissa, jakaen joidenkin informanttien²³ kanssa samat kaksivuotiset joogaopinnot osallistuen kaikkeen – välitunteihin, luentoihin, joogaharjoituksiin, tentteihin ja niihin valmistautumiseen – yhtenä heistä, tai yhtenä meistä, meistä joogaopiskelijoista. Koin olevani niin sisällä tuossa joogan maailmassa, että sen tutkiminen tuntui vieraalta ja jopa loukkaavalta ajatukselta. Tuntui kuin joogan pyhä kenttä saastuisi tieteellisen näkökulman alla.

Yksi etnografisen tutkimuksen haasteista on juuri liiallisen samastumisen ja liiallisen toiseuden välisen tasapainon löytäminen. Oma ryhmänjäsenyyteni, osallistuva havainnointini, perustui yksien informanttien kanssa joogaopintojen jakamiseen, toisten kanssa yleisemmin jooganharjoittamiseen, mutta etäisyys informantteihin tuli tutkijan, ei-katolilaisen ja ulkomaalaisen roolien kautta, joista ensimmäinen vahvistui opintojen jälkeen, ottaessani konkreettista ja tunteellista etäisyyttä sekä omaksuessani uudelleen tieteellisen lähestymistapani. Tutkijan roolini tuli muille ilmi vasta yhteisten opintojen loputtua, kun etsin haastateltavia, mutta silloin tarvittava luottamus heihin oli jo syntynyt. He näkivät minut edelleen yhtenä meistä, vaikka nyt eri roolissa. Myös itselleni tuntemattomat informantit puhuivat välittömästi kokemuksistaan, ehkä oma jooganharjoittamiseni poisti tutkija–tutkittava -jakoa ja kysymys oli ennemminkin dialogista, jossa vaihdettiin ajatuksia yhteisistä asioista. Tutkimusaihe sinällään toi tarvittavan etäisyyden aiheeseen, sillä katolilaisuuden ja joogan yhdistyminen informanttien elämässä oli itselleni täysin vieras ilmiö. Se tosiseikka, ettemme jakaneet samaa katolilaista uskoa, ei näyttäytynyt ongelmallisena, sillä uskontojen välinen arvostus tuntuisi olevan sekä antropologeja että tutkielman informantteja yhdistävä tekijä.

Ulkomaalaisen roolin olen kokenut tutkimuksen yhteydessä jopa hyödylliseksi, sillä oman kielen ja kulttuurin parissa tulee nojattua liian helposti oletettuihin tulkintoihin toisten käyttämistä kuvauksista. Haastattelutilanteissa olen pyytänyt informanteilta tarkempaa luonnehdintaa esille nousseista, itselleni vieraista katolilaisuuden aspekteista ja kielellisistä ilmaisuista. Kääntäessäni haastatteluja olen joissakin tapauksissa merkinnyt alkuperäisen espanjankielisen sanan sulkeisiin, jättäen mahdollisuuden

²³ Informanteista luokkatovereitani olivat María (H3), Teresa (H7) ja Mariana (H9), opettajiani Diego (H2), Pablo (H4) ja Manuel (H8).

tarkistamiseen ja välttääkseni sanan merkityksen supistumista. Samasta syystä olen pyrkinyt täydentämään tekstin sisällä suomeksi käännettyjä haastattelulainauksia alkuperäisillä sitaateilla (ks. luku 2.2.). Kielen ongelmaa olen pyrkinyt minimalisoimaan myös keskustelemalla aiheista laajasanaisesti, jotta minkään teeman tulkinta ei jäisi pelkästään yhden kysymyksen tai yhden käsitteen varaan. Kielen ongelma on kuitenkin laajempi: informanttien kokemukset ovat sinänsä jo kielellisiä tulkintoja itse elämyksestä, ja niin tutkimuksesta tulee toisen asteen tulkintaa. Tutkijalla ei ole pääsyä itse kokemukseen, ja hänen tutkimustuloksensa eivät voi saavuttaa objektiivista totuutta vaan ovat aina sidoksissa omaan subjektiiviseen asemaan tietyn kulttuurin, sen kielen ja arvojen kannattajana. Sanotaankin, ettei etnografinen kuvaus ole vastaavuus- vaan edustussuhde. Antropologinen tutkimus on tulkintaa, jossa punnitaan toisaalta erilaisuutta ja toisaalta samanlaisuutta; tämä tulkinta myös oikeuttaa tutkimuksen.

Oman itsen idealisoinnilla katolilaisuuden ja joogan oppien mukaiseksi voi tietenkin olla vaikutusta siihen, miten itsestä haastatteluissa puhutaan. Myös haluttomuus käsitellä tiettyjä asioita henkilökohtaisella tasolla, tässä lähinnä henkistä ja mystistä kokemusta, on saattanut vaikuttaa tuloksiin. Kokemukseni mukaan haastateltavat voi jakaa niihin, jotka puhuvat näistä elämyksistään mielellään ja toisiin, jotka välttävät aihetta. Ainakin kaksi ihmistä kieltäytyi haastattelusta, mikä voi kertoa aiheen henkilökohtaisuudesta, joskin takana saattaa olla myös puhdas haluttomuus käyttää omaa vapaa-aikaa. Opettaja–oppilas -positio vaikutti ehkä professoreideni haluna auttaa oppilasta hänen tieteellisissä aikeissaan. Nainen–mies -suhteen en kokenut vaikuttavan haastatteluihin, vaikka yleisesti havainnoinkin naisten puhuvan kokemuksistaan tunteellisemmin ja henkilökohtaisemmin. Sitä en osaa sanoa, olisivatko miesinformantit avautuneet helpommin miestutkijalle. Sanoisin pikemminkin persoonallisten erojen, opintojen, identifikaation, tiettyjen valintojen pohtimiseen käytetyn ajan ja omistautumisen vaikuttavan siihen, miten omasta elämästä puhutaan. Sosiaaliselta taustaltaan informanttien voi sanoa kuuluvan keskiluokkaan, vaikka osan myös yläluokkaan, jolle on tyypillistä harras katolilaisuus. Jo opiskelu yksityisessä yliopistossa²⁴ kertoo taloudellisesta mahdollisuudesta maksaa yliopiston kuukausimaksu.

²⁴ Kanssani samassa yksityisessä, katolilaisessa yliopistossa opiskelivat María (H3), Teresa (H7), Mariana (H9) ja Ana (H5), joista kolme ensimmäistä olivat samalla luokalla kanssani. Aikanaan samaisessa yliopistossa ovat opiskelleet myös Diego (H2), Liliana (H6) ja Manuel (H8).

Joogaavien ihmisten ryhmittely elämäntapajoogaajiin ja joogaharrastajiin tai katolisten jakaminen tapakulttuurikatolisiin ja elämäntapakatolisiin on titenkin jossain määrin karkea ja teennäinen. Tutkimuksessani tämä jako toimii tutkimusaihetta rajaavana elementtinä informanttien *kertoman* valinnan välityksellä; valinnan, jonka informantit kokevat tehneensä katolilaisuuden ja joogan kautta. Koetin siis löytää identifikoitumisen henkilökohtaisen asteen, en pelkästään sosiaalista luokitusta. Lisäksi osa haastateltavista tuntuisi identifioituvan enemmän joogaan ja osa enemmän katolilaisuuteen, vaikka molemmat yhdistyvätkin omassa elämässä.

Aineistollisen otoksen rajallisuuden vuoksi tuloksia ei tulisi liikaa yleistää. Kyseessä on pikemminkin tapaustutkimus, jonka pyrkimyksenä ei ole löytää universaalia totuutta vaan tarkastella kymmenen informantin tapoja merkityksellistää elämäänsä – sinänsä jo yleisinhimillinen piirre, jonka yksityiskohdat vaihtelevat yhteisöstä ja yksilöstä toiseen. Kokonaisuudessaan näiden kymmenen ihmisen tavat tulkita ja uudelleentulkita elämäänsä voinevat lisätä pisanan uutta tietoa siihen eri metodien mereen, jota globalisoituvan maailman ihmiset käyttävät lähestyäkseen ”mielekästä elämää”.

3. KATOLILAISUUDEN TIE

3.1. Emämaasta koloniaan: kuinka katolilaisuus saapui Latinalaiseen Amerikkaan

Alunperin espanjalainen mutta sittemmin myös perulainen teologi ja sosiaalianthropologi Manuel Marzal (2002) toteaa latinalaisamerikkalaista uskontoantropologiaa käsittelevässä teoksessaan maanosan katolilaisuutta voitavan ymmärtää ainoastaan tutustumalla historiaan. Puoli vuosituhatta kestänyt Latinalaisen Amerikan evankelisointi alkoi osaltaan Portugalin ja Espanjan kuninkaiden yrityksestä saada kirkko toimiensa taakse pyhittämään siirtomaavaltaukset. Paavit tukivat Etelä-Amerikan valtausta ja mantere jaettiin Espanjan ja Portugalin kesken vuoden 1494 Tordesillan sopimuksessa. Kuninkaallisen järjestelmän (esp. Patronato regio) takaama rahoitus ja siirtomaahallituksen lähettämät lähetyssaarnaajat tekivät käännytystyöstä helpompaa, mutta esteitäkään ei puuttunut; intiaanien kuva evankeliumin sanaa levittävistä valkoihoisista yhdistyi luonnollisesti siirtomaavaltion riistopolitiikkaa harjoittaviin virkamiehiin. Lisäksi paavin edustuksen puuttuminen ja kirkonmiesten riippuvuus emämaan kuninkaallisesta vallasta rajoittivat kirkon toimintavapautta. (Marzal 2002: 265-266.)

Kirkkoinstituutio vakiintui siirtomaissa nopeasti. Vuonna 1511 perustettiin Julio II toimesta Latinalaisen Amerikan ensimmäiset arkkihiippakunnat Santo Domingo, Concepción ja San Juan de Puerto Rico. Hallinnollisesti ne kuuluivat Sevillan hiippakuntaan, ja aina vuoteen 1546 Latinalaisen Amerikan kirkko oli riippuvainen Euroopasta. (Patiño Franco 2002: 14.) Argentiinan alueella ensimmäinen oli vuonna 1570 perustettu Tucumanin hiippakunta, mutta Paavi Pablo V toimesta vuonna 1920 luotiin Pyhän kolmiyhteyden hiippakunta (Diócesis de la Santísima Trinidad), johon aikaisemmat Tucumanin, Buenos Airesin ja Santiagon hiippakunnat liittyivät. (Salvia 2003 [online]: 3–4.)

Emämaiden katolilaisuus koettiin ”istuttaa” Latinalaisen Amerikan siirtomaihin, mutta kulttuurien väliselle vuorovaikutukselle tyypillisesti tuloksena oli oma erityislaatuinen katolilaisuuden muoto. Lähetyssaarnaajat koettivat sopeuttaa kristinuskon opit alkuperäiskulttuuriin ja alkuperäisväestö puolestaan pyrki säilyttämään uskomuksensa tai taivuttamaan katolilaisuuden opit osaksi uskomusjärjestelmäänsä. Aikansa hengen

mukaan lähetyssaarnaajat näkivät alkuperäiskansojen uskomukset pakanallisina ja paholaismaisina, vaikka monet jesuiitat vastustivatkin väkivaltaista ”tabula rasa” -käännystä, jonka periaatteena oli alkuperäisten temppelien ja palvontaesineiden täydellinen tuhoaminen. Jesuiittateologi José Acosta, yksi Andien alueen käännästyön tärkeimmistä hahmoista, näki katolilaisuuden ja intiaaniuskomusten samankaltaisuuden ”paholaisen parodiana”, todellisen uskon halpana kopiona. Samaan aikaan hän havaitsi yhtäläisten piirteiden – uskon toiseen elämään, syntien suullisen tunnustamisen ja pyhitettyjen neitsyiden olemassaolon – myös helpottavan intiaaniien kääntymistä katolilaiseen uskoon. Acosta vastusti ”uskonnolle ja oikeudenmukaisuudelle” vaarattomien tapojen hävittämistä. (Marzal 2002: 268–9.)

Lähetyssaarnaajien asema ”ainoan oikean uskonnon” sanansaattajina ei estänyt täysin uskontojen välisen dialogin syntymistä, vaan vähitellen myös katolilainen kultti sai vaikutteita alkuperäiskulttuurista. Intiaanikulttuurista omaksuttiin juhlien muotoja, uskomuksellisia sisältöjä (mm. jumalan nimityksiä alkuperäiskielillä) ja ajan myötä jopa kristityille mielekkäiksi osoittautuvia andiriittejä. Kaiken huipennukseksi jesuiitat Valera, Garcilaso ja Calancha esittivät hypoteesin Latinalaisen Amerikan *alkuperäiskristillisyydestä*, jonka mukaan katolilainen usko ei olisi saapunut maanosaan valloittajien myötä, vaan olisi piilenyt intiaaniuskomuksissa jo apostolien ajoista lähtien. Valera perustelee näkemystään uskomusten yhtäläisyyksillä: usko näkymättömään ja kaikkivoipaan Jumalaan, paholaiseen ja kuolleiden ylösnousemiseen. (Marzal 2002: 270–271.)

1800-luvun latinalaisamerikkalainen itsenäistymisaalto horjutti kirkkoinstituutiota, jonka kuninkaallinen tuki oli sitonut tiiviisti siirtomaahallintoon. Papiston määrä väheni huomattavasti sodan, palumuuton sekä virasta eroamisen myötä, ja uskonnollinen vakaumus laimeni hallituksen vainon, temppelien ja pappisseminaarien tuhoamisen sekä rahallisen puutteen tuloksena. Euroopan kaupungeissa valistusajan aatteet ja uusien tasavaltojen protestanttinen ideologia laimensivat kristinuskon merkitystä. Latinalaiseen Amerikkaan liberalismi ei saapunut samalla voimalla, mutta vaikutti osaltaan institutionaalisen uskonnon taantumiseen ja polulaariuskon ja kirkon välisen eron voimistumiseen. Populaarikulttuuriin ja arkielämään kietoutunut kansanusko säilyi kuitenkin voimakkaana. Vuonna 1899 Roomassa järjestetty Latinalaisen Amerikan täydentävä kirkolliskokous heijasti puolustuslinjalla olevaa kirkkoa, joka taisteli

modernismin ajan ”virheitä²⁵” vastaan, mutta halusi puhdistaa myös latinalaisamerikkalaisen kansanuskon epäkristillisiä piirteitä liiallisesta juhlimisesta kuvien ja patsaiden taikauskoiseen palvomiseen. (Marzal 2002: 271–273.)

1930-luvun kristinuskoa kuvaa uudenlainen humanistinen suuntaus, joka halusi tehdä eron valtiovaltaan kiinnittyneeseen ”vanhaan” kristillisyyteen. Suuntaukselle oli tyypillistä erilaisten instituutioiden perustaminen aina katolisista peruskouluista yliopistoihin, poliittisiin puolueisiin, ammattiyhdistyksiin ja työläisille sekä maalaisille tarkoitettuihin koulutuskeskuksiin. Euroopasta ja Yhdysvalloista alkoi saapua pappeja tukemaan Latinalaisen Amerikan paikallista kirkkoa ja papistoa. Myös paikallinen eliitti alkoi sitoutua tiukemmin maanosan sosiaalipoliittiseen kehitykseen. Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen menestyksen myötä Mendellissä järjestettiin vuonna 1968 toinen Latinalaisen Amerikan täydentävä kirkolliskokous, joka Marzalin mukaan heijasti uutta, avointa ja optimistista kirkkoa pyrkimyksissään arvostaa latinalaisamerikkalaisten maiden ”vanhaa kristinuskoa” ja populaariuskkoa. Uusi ajatus todellisen käännytystyön perustumisesta vapauteen kyseenalaisti koko maanosan evankelisoinnin tuloksen. Uusi kristillinen suuntaus painotti uskon pohjautumista vapaaseen tahtoon sekä huolelliseen ja pitkäaikaiseen koulutukseen, joka mahdollistaisi kristillisen yhteisön kanssa jaettavan, henkilökohtaisen ja aikuisen uskon. (Marzal 2002: 274–5.)

Marzalin (2002) mukaan Latinalaisen Amerikan puolivuosituhantisen käännytystyön tuloksena oli kirkkoinstituution varhainen vakiintuminen, joka uskontohistoriallisen merkityksensä lisäksi tarjosi toisenlaisen sekä eettis-uskonnollisen että poliittisen voiman tasapainottamaan siirtomaavallan mahtia. Evankelisoinnin vaikutuksesta alkunsa sai myös maanosalle tyypillinen, voimakas ja arkielämään kietoutunut populaariuskko. (Marzal 2002: 271.)

²⁵ Kirkolliskokous mainitsee ”vuosisadan virheksi” ateismin, materialismin, panteismin, rationalismin, naturalismin, positivismiä, liberalismia, välinpitämättömyyden, protestanttisuuden, kommunismin, sosialismin, nihilismin, anarkismin ja amerikanismin (Marzal 2002: 273).

3.2. Katolilainen populaariuskonto

Laura Starkin (1996) mukaan terminä populaariuskonto viittaa ihmisten keskuudessa harjoitettaviin kristinuskon muotoihin, jotka ovat dialogissa kirkon kanssa. Vaikka uskonnollisten virkamiesten keskuudessa kansanusko nähdään usein tietämättömyytenä tai kirkon oppien väärinymmärtämisenä (Stark 1996: 144), ei populaarinen uskonnollisuus ole kirkon ulkopuolinen tai sitä vastustava ilmiö, vaan se syntyy neuvottelun ja konfliktien välisessä tilassa ja vaikutteenvaihdossa (Martín 2007: 73-77).

Kuusikymmentäluvun Medellinin kirkolliskokouksen myötä katolilainen hierarkia alkoi ”löytää” Latinalaisen Amerikan populaariuskon, joka tuli keskustelun aiheeksi myös sosiaalitieteissä. Käsitteeltä puuttui tarkka määritelmä: mielipiteet jakautuivat populaariuskon näkemiseen todellisen uskon ilmaisuna ja maanosan perinteen tärkeimpänä ansiona tai vanhojen synkretismien ja modernien vieraantumisten sekamelskana. (Marzal 2002: 315-16.) Brasilialainen antropologi Rubem César Fernandes (1984) kritisoi termin laajuutta, joka ei ota huomioon paikallisia ja uskonnollisperinteisiä eroja. Käsitettä käytetään eri yhteyksissä, ”populaarin” viitatessa joskus enemmistöön, kansaan tai epämääräisesti kaikkeen kirkollishierarkiasta erilliseen. Kyseessä on ihmisille itselleen vieras käsite, joka pitää sisällään joko syyttävän tai ihailevan asenteen. (Fernandes 1984: 239-242.) Kuten kulttuuriantropologi Johannes Fabian (1998) toteaa, populaarista puhuminen edellyttää aina kirkon ja kansan välistä vastakkainasettelua ja johtaa dualistisiin tulkintoihin, joissa vallankäytöllä on olennainen asema. Ero tehdään silloin ”virallisen” katolisen eliitin ja sille alisteisen pakanallisia muotoja harjoittavan kansan välille. (Fabian 1998: 34.)

Eloísa Martínin (2007: 64) mukaan argentiinalainen tutkimuskirjallisuus on käynyt läpi erilaisia populaariuskon tulkintatapoja. 1960-luvulla katolilaiselle kirkolle tehtyjä sossiouskonnollisia tutkimuksia luonnehtii *katoliskeskeinen tulkinta*, joka erotteli kirkon dogmit ja niistä vieraantuneet populaariuskon harjoittajat, joiden hyödyn tavoitteluun perustuvia taikauskoisia ja folkloristisia rituaaleja tuli puhdistaa. Populaariuskonto on nähty myös *funktionaalisenä vastauksena*²⁶ köyhän väestöluokan taloudellisiin,

²⁶ Funktionaalista näkemystä on perusteltu mm. yhdeksänkymmentäluvun uusien pyhimysten kanonisoinnin aallolla, joka näennäisesti olisi saanut alkunsa Argentiinassa kasvavasta talouslamasta. Martínin mukaan vuoden 2001 lopussa räjähtänyt talouskriisi kuitenkin osoittaa, ettei pyhimysten

koulutuksellisiin ja henkisiin puutteisiin, joita valtion ja kirkon vaikutusvalta ei ole yltänyt korjaamaan. Tämän tulkinnan mukaan populaaripyhimykset, pyhiinvaellukset, parantajat ja uudet uskonnolliset liikehdinnät syntyvät helpottamaan riistoa, ahdistusta ja epätoivoa (mm. Mallimaci 2001: 29). Populaariuskoa on väitetty jopa kirkon, valtion ja kapitalismin vallan vastaiseksi kritiikiksi ja kapinaksi. (Martín 2007: 65–73.) Populaariuskon funktionaalista tulkintaa on kritisoitu sen taipumuksesta nähdä uskon ja tarpeen kulkevan käsi kädessä (Semán 2001: 56–57).

Martinin (2007: 73) mukaan populaariuskoa on käsitelty myös ”*toisena logiikkana*”, sosiologi Cristian Parkerin (1993a: 192) kuvailemana vaihtoehtona valistuksen ajan rationaalisuuden järkeistämälle uskolle. Toisenlainen logiikka ei viittaa epäloogisuuteen, epärationalisuuteen tai primitiiviseen järkeen, vaan logiikan kohdistamiseen erilaiseen, symbolisempaan, empiirisempään ja dialektisempaan järjestelmään. Tällaisissa tulkinnoissa kaikki uskonnollisuus nähdään pyhänä ja eri näkemysten integraatio mahdollisena²⁷. Vaikka populaariuskon näkeminen ”*toisena logiikkana*” onkin auttanut irrottamaan käsitteen dualistisista dominoitu–dominoija, kansa–kirkko²⁸ tai pyhä–profaani -vastakkainasetteluista, täytyy Martínin mukaan välttää myös uskonnollisen kokemuksen liiallista yhdenmukaistamista. (Martín 2007: 73-77.)

Stark (1996) suosittelee virallisen ja populaarin uskonnon vertailun sijaan huomion keskittämistä niiden käsitykseen pyhästä²⁹ (1996: 155). Pyhä toimii yhteisölle tärkeänä

palvonnassa sinänsä tapahtunut muutosta tai kasvua, ainoastaan niille osoitettujen pyyntöjen laatu muuttui. (Martín 2007: 71.)

²⁷ Esimerkiksi Semánin (mm. 2001) näkemys kansanuskon populaarikosmologiasta luovana ja positiivisena maailmankuvana, joka ei tee eroa pyhän ja profaanin välille. Kaikki on pyhää; taivas, luonto ja ihmiset muodostavat yhden ja ainoan yhteyden. Pyhä nähdään jokapäiväisten ongelmien alkuperänä ja ratkaisuna, ja apua pyydetään pyhimyksiltä, joiden tekemät ihmeet eivät ole niinkään erityislaatuisia kuin tarpeellisia, osa maailman ”luonnollista” järjestystä. Kristillinen erottelu jumalaan täydellisenä hyvyytenä ja pahuuteen hänen läsnäolonsa puutteena ei ole esillä populaarikosmologisessa näkemyksessä, jossa pyhä on moniarvoinen: pyhimykset eivät ole ainoastaan täydellisen hyvyyden esimerkkejä, vaan saattavat myös suuttua tai toimia palvojiaan vastaan. (Martín 2007: 74-75.)

²⁸ Kirkko vs. kansa –dikotomiasta irrottautuminen ei tarkoita menetetyt yhteyden takaisinsaavuttamista, sillä monien yksilöiden kokemuksissa eroa ei ole koskaan ollutkaan (Martín 2007: 73-74).

²⁹ Myös Martín näkee populaariuskokeskustelun ongelmallisuuden juontavan uskonnon määritelmän puutteista ja katsoo suotuisammaksi keskittyä pyhän käsitteeseen. Uskonnota poiketen termi ei ole ottanut vaikutteita modernista sekularisaatioparadigmasta, eikä sitä yhdistetä absoluuttiseen hyvään tai tiettyjen eettisten normien noudattamiseen. Pyhästä puhuessa ei tarvitse myöskään tukeutua adjektiiviveihin, joilla enemmistöä poikkeavia harjoituksia nimitetään, kuten tehdään esimerkiksi populaarisen uskonnon tapauksessa. Argentiinalaisen ”kansan” parissa pyhä, vaikka ihmiset itse eivät nimittäisikään sitä tällä nimellä, näyttäisi kommunikoivan paljon joustavammin profaanin todellisuuden kanssa kuin mitä ensimmäisen ja toisen ryhmän tutkijat sekä klassiset uskontomääritelmät ovat antaneet ymmärtää. (Martín

kulttuurisen luokittelun välineenä, ja siksi sen kontrollista on kiistelty (Stark 2002: 30-31). Kirkko pyrkii monopolisoimaan pyhää määrittelemällä, rajoittamalla ja nimeämällä sen, ja asettamalla institutionaalisia sääntöjä, joita seuraamalla taataan yhteys papin välittämään pyhään todellisuuteen. Populaarissa mielessä pyhän voi sanoa olevan laajeneva, pluraali ja nimetön, ja ihmisen suhteen siihen läheinen, persoonallinen ja suora. Pyhä on tärkeä ja käytännöllinen elementti kansan jokapäiväisessä elämässä ja olennainen myös yhteisön identiteetin ylläpitäjänä. (Stark 1996: 155-156.) Tutkittaessa uskonnon ilmiötä kokonaisuudessaan on olennaista ottaa huomioon sekä kansa että kirkko, joiden välinen suhde on dialoginen. Erot virallisessa ja populaarissa näkemyksessä voivat osaltaan juontaa juurensa uskonnollisten käsitteiden erilaisesta kognitiivisesta käsittelystä, mutta myös sosiaalisten, poliittisten ja taloudellisten kokemusten ja tarpeiden myötä syntyneistä erilaisista kulttuurisideologisista käsityksistä. (Stark 2002: 29–30.)

Abstraktin mietiskelyn sijaan ”tavallisten ihmisten” kansanusko pyrkii konkreettiseen ongelmanratkaisuun ja siksi suhde pyhään on henkilökohtaisempi, aktiivisempi ja monimuotoisempi. Henkilökohtaisen pelastumisen sijaan uskosta etsitään vahvistusta yhteisön suhteisiin ja vastavuoroisuuteen. Kansan parissa harjoitettavissa uskonnollisissa rituaaleissa oman uskon syventämistä enemmän huolettavaa sukulaisten ja ystävien terveys. (Stark 1996: 146-152, 154; 2002: 31). Seuraavat latinalaisamerikkalaiset sananlaskut kuvailevat hyvin kansanuskon ”tässä ja nyt” -luonnetta: ”kaikesta maksetaan tässä elämässä” (*en esta vida todo se paga*) tai ”Jumala viiptyy, mutta ei unohda” (*Dios tarda pero no olvida*). Jumalan tahdolla selitetään elämän onnistumiset ja epäonnistumiset. Läheistä jumalsuhdetta etsitään Marzalin (2002) mukaan julkisista kulteista, kuten pääsiäisen liturgisista juhlista ja pyhiinvaelluksista, jotka toimivat myös yhteisöä vahvistavina tekijöinä. Katolisen populaariuskon siirtymäriitteinä voidaan pitää kastetta, ensimmäistä ehtoollista, häitä ja hautajaisia. Muita riittejä ovat pyhiinvaellukset, kirkolliset juhlapäivät ja pyhimysten juhlat. (Marzal 2002: 316-319.)

Katolilaista kansanuskoa luonnehtivat usko Jumalaan, Paholaiseen ja pyhimyksiin. Yksi tyypillisimmistä piirteistä on juuri pyhimyskultti. Espanjankielen sanalla *santo* (pyhä) viitataan Paavin kanonisoimiin kristittyihin pyhimyksiin, jotka toimivat kristillisen

käytöksen malliesimerkkeinä ja Jumalan sanansaattajina. Pyhiä (*santos*) ovat myös pyhimyksiä, Kristusta ja Neitsyt Mariaa esittävät kuvat ja patsaat. (Marzal 2002: 316, 320.) Starkin (1996) mukaan konkreettisen ja ulospäinsuuntautuneen kansanuskon tapa kohdella uskonnollisia esineitä pyhimyksinä ja jumalina selittää visuaalisten representaatioiden tärkeyden. Konkreettisuus tekee uskonnollisista symboleista yhä paikallisempia, intiimimpiä ja jokapäiväisempiä. Pyhimykset voivat kansan parissa saada jumalan aseman, ja niiden kanssa solmitaan vastavuoroisia suhteita uhrilahjojen välityksellä. Lahjoina voivat toimia kynttilät, rukoukset ja lupaukset, joita vastaan odotetaan suojelusta tai ihmettä. Pyhimyksen uskotaan voivan rangaista lupauksen laiminlyövää sairaudella tai onnettomuudella, mutta myös pyhimystä saatetaan säättiä tai uhata ihmeen viipyessä. (Stark 1996: 146-152, 154.) Monissa Etelä-Amerikan maissa palvotaan pyhimyksiä, joita Kirkko ei ole tunnustanut, esimerkiksi Argentiinassa epävirallista intiaanipyhimystä la Difunta Correaa. Tyypillisesti katolilainen ihminen on tietyn pyhimyksen ”seuraaja” (*devoto*), mutta ratkaisuja ongelmiin pyydetään myös eri elämän osa-alueisiin erikoistuneilta pyhimyksiltä. (Marzal 2002: 320.)

Perua lukuunottamatta eteläamerikkalaisessa katolilaisuudessa Jeesuksella ei ole kovin keskeistä osaa. Populaariuskon kokemus Jeesuksesta ei perustu ainoastaan Uuden Testamentin sanomaan vaan myös pyhien Kristusten (*Santo Cristo*) palvontaan. Santos Cristos ovat Kristuksen paikallisia representaatioita, yleensä köyhiä alkuperäisväestön jäseniä, jotka toimivat etnisiä ryhmiä yhdistävinä tekijöinä. Pyhille Kristuksille järjestetyt pyhiinvaellukset saavat liikkeelle suuria joukkoja intiaanien ja mustien jälkeläisiä. Argentiinassa palvotaan mm. Ihmeen Herraa (*el Señor del Milagro*), Ihmeen Ristiä (*la Cruz del Milagro*) ja Mailínin Kristusta (*el Cristo de Mailín*). Vaikka katolilaisessa uskon teoriassa Jeesus ja pyhimykset eroavatkin toisistaan ontologisesti, käytännön populaaripalvonnassa kaikkia voidaan esittää kuvien ja patsaiden avulla, ja kaikille voidaan kohdistaa pyyntöjä ja rukouksia. (Marzal 2002: 322-325.)

Jeesuksen sijaan Etelä-Amerikka on Neitsyt Maria -keskeinen. Erityispiirrettä on selitetty siirtomaa-ajan lähetyssaarnaajien ja siirtomaavirkamiesten tuomalla hartaalla Marian palvonnalla, mutta myös äitien suurella merkityksellä lapsilleen Etelä-Amerikan kolonisaation aikana. (Marzal 2002: 327.) Ruraalissa Italiassa universaali Neitsyt Maria ”jakaantui” lukuisiksi paikallisiksi Maria-pyhimyksiksi, joiden on sanottu toimivan kylien yhteisöllisen identiteetin ylläpitäjinä (Stark 2002: 31–32). Latinalaisen Amerikan

neitsytmyyteissä yhdistyvät iberiläinen ja alkuperäinen kulttuuriperinne; paikallisten neitsyiden ilmestymistarinat heijastavat usein tapaa, jolla lähetystyön sanoma vastaanotettiin ja tulkittiin. Argentiinan paikallisia neitsyitä ovat mm. Lujanin Neitsyt (*la Virgen de Lujan*), Rosarion Neitsyt (*la Virgen de Rosario*) ja Ihmeen Neitsyt (*la Virgen del Milagro*), joiden palvonta on yleistä myös pääkaupunkiseudulla. (Marzal 2002: 326–329.)

3.3. Viime vuosien uskonnollisia muutoksia Argentiinassa

Kuten luvussa 1.5. todettiin, katolilaisen monopolin paradigma olettaa uskonnollisen instituution muokanneen ja legitimoineen sekä ihmisen identiteetin että hänen uskomuksensa. Teoria selittää argentiinalaisen nyky-yhteiskunnan uskonnolliset muutokset katolilaisen monopolin heikentymisestä juontuvalla ”epäkatolilaistumisella” (*descatolización*). (Frigerio 2007: 90-91, 104–105.) Gallup Argentiinan suorittamat määrälliset World Values Survey -tutkimukset osoittavat suunnan kuitenkin olevan yhteiskunnan epäkatolilaistumisen sijaan sen katolilaistuminen. Tiedot kattavat vuosien 1984 ja 1999 välisen ajanjakson, mutta otokset ovat toistaiseksi jääneet ilman aiheeseen erikoistuneiden antropologien ja sosiologien tulkintaa. Frigerio (2007) on tehnyt taulukoista mm. seuraavanlaisia karkeita havaintoja: uskonnollisiksi itsensä määrittelemien ihmisten määrä nousee vuoden 1984 62 %:sta prosentista vuoden 1999 80 %:iin. Samoin itseään ei-uskonnollisiksi kuvailevien määrä laskee 25 %:sta 12 %:iin ja ateistien 5 %:sta 3 %:iin. (Carballo 2005: 230.) Vastoin sekularisaatioteorian ennustuksia uskonnon merkitys näyttäisi siis kasvaneen argentiinalaisessa yhteiskunnassa.

World Values Surveyn tiedot yllättävät myös ihmisten uskomuksista kertovilla tiedoillaan: vuodesta 1984 vuoteen 1999 Jumalaan uskovien määrä kasvaa kokonaisuudessaan kahdellatoista prosentilla, yltäen huimaan 95 prosenttiin, yhdeksän prosenttia maailman keskiarvon yläpuolelle. Vuonna 1999 haastatelluista kolmetoista prosenttia ei ilmoita kuuluvansa mihinkään uskontoon ja 87 prosentista 78 ilmoittaa kuuluvansa katolilaisen uskon piiriin. Tässä ei ole tapahtunut suurta muutosta vuosien mittaan. Vaikka uskonnollinen identifikoituminen näyttäisi pysyneen samana, ovat uskomukset kokeneet joitakin ennustamattomia muutoksia: katolilaiseen tapaan

persoonalliseen Jumalaan uskovien määrä kasvaa 15 %:lla ja samoin laskee new age - tyylliseen elämänvoimaan tai henkeen uskovien luku. Ainut kyselyssä huomioon otettu ei-katolilainen uskomus on jälleensyntymä, joka myös saavuttaa suosiota 20 %:sta 40 %:iin. Joogaa, meditaatiota ja vaihtoehtoterapeutteja (parantajat, ennustajat ja Bachkukkaterapia) käyttävien luku säilyy pienenä, kasvaen 4 %:sta 6 %:iin, mutta kulutus ei välttämättä kerro missä määrin näiden apuun uskotaan. Silti esoteeristen harjoitusten suosio ei näyttäisi kasvaneen. (Carballo 2005: 236, 254, 256, 257.)

Tärkeä Gallup Argentiinan kyselystä tehtävä huomio on *uskonnon merkityksen kasvu ihmisten arjessa*. Silti kanssakäynti uskonnollisten instituutioiden kanssa on pysynyt viidentoista vuoden aikana miltei samana ja melko matalana: noin 30 %:a ei ilmoita käyvänsä kirkossa koskaan, noin 17 %:a kerran kuukaudessa ja 15 %:a kerran viikossa (Carballo 2005: 239). Uskomusten muutos ei siis ole tapahtunut yhteydessä uskonnolliseen instituutioon. Frigerio huomauttaa tulosten vievän meidät jälleen populaariuskonnon ilmiön pariin (Frigerio 2007: 109).

Kuva katolilaisesta kirkosta kuitenkin kohentui vuosien 1984 ja 1999 välisenä aikana: vuonna 1984 22 %:a ja vuonna 1999 36 %:a ilmoittaa luottavansa suuresti kirkkoon. Erityisesti niiden määrä, jotka uskovat kirkon täyttävän tehokkaasti ihmisen kaikki henkiset tarpeet, nousee huomattavat 24 %:a, yltäen vuonna 1999 63 %:iin, vaikka lukua voidaan pitää edelleen melko pienenä ottaen huomioon maan katolilaisten suuri määrä. (Carballo 2005: 241–242.) Frigerion mukaan tämä seikka tukee uskonnollisen monopolin vastaisia teorioita: uskonnollisen monopolin ollessa näennäisesti voimakkaimmillaan vuonna 1984 oli luottamus kirkkoon vielä pienempi, alle 40%. Säännöstely ei olisi yltänyt uskomusten ja uskonnollisten harjoitusten tasolle, vaan ainoastaan määrännyt niiden sosiaalisen legitimaation. (Frigerio 2007: 110.) Varsin yllättävästi on kasvanut katolilaisuutta ainoana oikeana uskontona pitävien määrä, 30 %:sta 50 %:iin. 48 %:sta 35 %:iin on laskenut niiden määrä, jotka kokevat kaikkien suurten uskontojen heijastavan elämän fundamentaalisia totuuksia ja merkityksiä (Carballo 2005: 232). Uskonnollinen suvaitsevaisuus ja uskomusten yksilöllisyys näyttäisivät odotuksien vastaisesti olevan laskussa, vaikka tarkemmat tutkimukset ovat tarpeen ennen lopullisia johtopäätöksiä (Frigerio 2007: 111).

4. KATOLILAISEN USKON LÄVISTÄMÄ ELÄMÄ

4.1. Mitä on olla katolinen

Katolisen kirkon katekismuksen mukaan kaikki ihmiset on kutsuttu katolilaiseen yhteisöön, mutta ”universaaliin kirkkoon” kuuluvat todellisesti vain Kristuksen hengessä elävät, jotka hyväksyvät katolilaisen kirkon rakennelman kaikkine pelastautumiseen vievine keinoineen. Katekismus tähdentää, etteivät uskoa ulkoisesti harjoittavat pelastu, sillä kuuluvat ainoastaan kirkon kehoon, eivätkä sen sydämeen. Kuitenkin myös he, jotka eivät täytä kirkon ulkoisia vaatimuksia mutta uskovat Kristukseen ja ovat kastettuja, kuuluvat katoliseen yhteisöön, vaikkakaan eivät täydellisesti. (Catecismo de la Iglesia Católica 1993: 225-228.) Informanttien määritelmässä katolisesta painottuu uskon eläminen arjessa, kirkossa käymisen ja ulkoisen noudattamisen sijaan. Diego arvelee määritelmän riippuvan uskon syvyydestä: yhdelle sunnuntainen jumalanpalvelus tai risti kaulassa riittää, mutta toiselle usko on lähimmäisen rakkautta (H2). Suurimmassa osassa haastatteluja tätä avautumista Jumalan rakkaudelle ja sen kanavointia (mm. H8) itsen kautta toisiin ihmisiin pidetään yhtenä tärkeimmistä uskon elämisen merkeistä. Liliana ja Mariana nojaavat joogan filosofian termistöön verratessaan oikeaa katolista *karmajoogiin*, jonka usko arvomaailmoineen on osa jokapäiväistä elämää ja tekoja (H6, H9). Karmajoogalla viitataan joogan työntekoa painottavaan haaraan, joka katsoo omien velvollisuuksien täyttämisen – toisten tehtäviä kadehtimatta ja rahaa tai mainetta etsimättä – olevan varmin tapa saavuttaa valaistuminen (Kastberger 1978: 144–145). Liliana kytkee karmajoogan toisten palvelemiseen, lähimmäisen rakkauteen ja hyödystä sekä lopputuloksista piittaamattomaan toimintaan (H6) ja Mariana omista pinnallisista haluista riippumattomuuteen (*vairagya*³⁰) ja koko maailman väkivallattomaan (*ahimsa*³¹) kohtelemiseen (H9).

³⁰ *Vairagya* (sansk.) viittaa luopumiseen, riippumattomuuteen ja eräänlaiseen välinpitämättömyyteen suhteessa omien halujen kohteisiin. Kyseessä on tiukka itsekontrolli erityisesti fyysistä todellisuutta kohtaan. Joogan vanhimman perusteoksen Patanjalin Joogasutrien mukaan joogan tavoite, eli mielen liikkeiden pysäyttäminen, saavutetaan juuri *vairagyan* sekä ahkeran harjoituksen (*abhyasa*) kautta. (Gardini 2004: 34, 291.) Katso liite 1.

³¹ *Ahimsa* (sansk.) viittaa väkivallattomaan ja rakkaudelliseen toimintaan koko luomakuntaa kohtaan. Joogan kahdeksan portaan tiellä *ahimsa* on yksi ensimmäisen portaan (*yama*) eettisistä säännöistä, muiden ollessa totuudellisuus, varastamattomuus, ahnehtimattomuus ja seksuaalisen energian hillitseminen. (Gardini 2004: 41, 286.) Katso liite 1.

Elipä uskon arjessa tai ei, katolilaisuus vastaanotetaan kasteen myötä. Ariel (H10) täsmentää kaikkien kastettujen olevan katolilaisia, tekipä tosiasialla elämässään mitä hyvänsä:

Ihminen on katolilainen kasteen vuoksi. Sen kanssa voi riidellä, voi yrittää ottaa välimatkaa, sen kanssa voi sopia, mutta on olemassa hyvin suuri todellisuus, joka on Hengen läsnäolo.³² (H10, suora käännös.)

4.2. Perheen välittämä traditio

Uskonnollisuus, joka välittyi meille lapsille sekä kirkon toimintaan kuulumisen kautta että kodin intimiteteissä, jossa Jumalan läsnäolo elettiin kiitollisuudessa ja tarpeessa (H10, suora käännös)³³.

Kaikkien kymmenen informantin tapauksessa katolilainen usko on välittynyt ainakin jonkun perheenjäsenen välityksellä, kuudella molempien vanhempien kautta (H1, H3, H5, H8, H9, H10). Toisten informanttien vanhemmat ovat hartaita katolilaisia, mutta esim. Carlan tapauksessa vanhemmat välittivät lapsilleen katolisten rituaalien sijaan lähimmäisen rakkauden, laupeuden (*caridad*), kunnioituksen, luottamuksen ja rehellisyyden arvot (H1). Marían, Manuelin, Marianan ja Arielin tapauksissa molemmat vanhemmat ovat harjoittavia katolilaisia (H3, H8, H9, H10). Marían perheessä lapset opetettiin kotona ja pyhäkoulussa katolilaisiin arvoihin, kannustettiin rukoilemaan ja käymään kirkossa. Myös Mariana muistelee rukoilleensa koko elämänsä, lapsesta nunnien vetämän peruskoulun välityksellä aina aikuiseksi asti. (H9.) Suurin osa informanteista (H3, H4, H5, H6, H8, H9) on käynyt katolilaisen, monesti nunnien tai munkkien johtaman, peruskoulun.

Toisten informanttien tapauksessa usko ei ole välittynyt vanhempien kautta. Teresa kertoo akateemisten vanhempiensa suhtautuneen kyynisesti uskontoon ja siksi katolilaisen uskon välittyneen ennen kaikkea isoäidiltä (H7). Diegon ja Lilianan perheet taas ovat juutalais-katolilaisia: kukin vanhempi edustaa eri uskontoa, mutta lapsille on

³² ”Uno es católico porque está bautizado. Puede pelearse con eso, puede pretender alejarse de eso, puede reconciliarse con eso pero digamos que hay una realidad muy fuerte que es la presencia del Espíritu” (H10).

³³ “Una religiosidad transmitida a nosotros los hijos desde la pertenencia tanto en acciones parroquiales como también en lo íntimo de la casa en tener lo presente a Dios en el agradecimiento y en la necesidad” (H10).

annettu vapaus valita (H2, H6). Lilianan vanhemmat eivät harjoittaneet uskoaan, mutta katolilaisen peruskoulun vaikutuksesta informantti suuntautui enemmän katolilaisuuteen, osallistui vapaaehtoisesti uskonnon tunneille ja otti kasteen muiden tavoin 13-vuotiaana (H6). Diego kuvailee perhettään avarakatseiseksi: lähes kaikki perheen avioliitot ovat juutalais-katolilaisia yhdistelmiä, mutta jokainen sisarus on valinnut suuntauksensa. Yksi siskoista asuu Israelissa ja on naimisissa juutalaismiehen kanssa. Diego syventyi käymästään juutalaisesta peruskoulusta huolimatta enemmän katolilaisuuteen, osaltaan isoäidin ja ystävien vaikutuksesta. (H2.)

Perheen välittämän tradition lisäksi uskon koetaan pohjaavan myös normeihin, dogmiin, intuitioon³⁴ ja omaan kokemukseen (mm. H1, H2, H5, H6, H7, H8, H9). Diegon sanoin usko rakentuu tästä kokonaisuudesta, on mahdotonta eritellä lapsesta asti opitut, oman persoonan rakentavat komponentit, mutta elämän ja intuition myötä oma ymmärrys uskon asioista syventyy ja muuntuu. Kun kysyn voiko oma kokemus johtaa dogmeista eriytymiseen Diego vastaa, että kun todella sisäisesti elää rakkauden, dogmat muuttavat muotoaan tiukoista käskyistä kohti kutsua rakkaudelliseen kokemukseen.

Usko on siis sekoitus opittuja normeja ja dogmia, mutta vain intuitio mahdollistaa läsnäolon aistimisen ja asioiden avautumisen uudella sisäisellä tavalla (H7). Liliana (H6) kuvailee tätä prosessia äkkijyrkäksi transformaatioksi, joka hänen tapauksessaan vei rakkauden ja henkisyuden löytämiseen. Myös Manuel sanoo normien ja dogmien olevan uskonnon ulkoinen puoli, muodollinen ja todistamaton uskomusten pohja, joka saa ihmiset tuntemaan olonsa rauhallisemmiksi. Kirkossa on kuitenkin pohjimmiltaan kyse ihmeestä: usko ei tarkoita ulkoista ja muodollista, vaan sisäistä tuntemusta (H8).

4.3. Liekin syttyminen

Uskonnollisen kääntymisen myötä ihmisen identiteetti muuttuu, muokaten suhtautumista itseensä ja ympäröivään maailmaan (Edgely 1982: 187). Vaikka suurin osa informanteista on varttunut katolilaisessa ympäristössä, uskon koetaan heränneen tai tietoisuuden sen

³⁴ Ainoastaan María ei puhu kokemuksen tai intuition vaikutuksensa, vaan sanoo uskonsa perustuvan oman perheen välittämään 2000-vuotiseen traditioon, jonka esimerkin hän näkee sekä pyhimysten että edesmenneen isänsä elämässä (H3).

olemassaolosta kasvaneen aikuistumisen myötä (mm. H9). Ensin katolilaisuuden normit on saatettu täyttää ulkoisesti perheen painostuksesta, mutta vailla omaa kiinnostusta (H1, H5). Ainoastaan Manuel (H8) ja Ariel (H10) eivät mainitse mitään erityistä hetkeä, jolloin usko olisi syventynyt, vaan sanovat katolilaisuuden olleen aina luonnollinen (H8) ja läheinen (H10) osa omaa elämää. Muiden tapauksissa voidaan puhua uskon hiljattaisesta kypsymisestä (H2, H9) tai varsinaisista kääntymiskokemuksista (H1, H3, H4, H5, H6, H7).

Osalle informanteista uskonnollinen herääminen on tullut jonkun henkilökohtaisen kriisin (mm. H1, H4, H7) myötä: Carlan tapauksessa usko voimistui vasta vuonna 2004, jolloin hän kuvailee ymmärtäneensä todellisen onnellisuuden löytyvän vain uskon kautta (H1). Pablo (H4) ja entiseksi agnostikoksi itsensä luokitteleva Liliana (H6) kokevat intellektuellin suhtautumisensa saaneen etääntymään ja kritisoimaan uskontoa. Pablo kuvailee ”koskettaneensa pohjaa” 41-vuotiaana. Muutaman vuoden päästä Pablo palasi kristinuskoon aloittamalla teologian opinnot. Jotkut uskonasiat tuntuivat kuitenkin ylivoimaisilta hyväksyä:

Jopa väittelin joidenkin pappien kanssa kun palasin, palasin kuitenkin kristinuskoon, mutta oli asioita joita en voinut hyväksyä. Tein häiritseviä kysymyksiä kunnes joku kysyi miksi ylipäänsä opiskelin teologiaa. Ja silloin löysin avaimen.³⁵ (H4, suora käännös.)

Myös Teresan (H7) tapauksessa voidaan puhua varsinaisesta kääntymiskokemuksesta. Kahdeksanvuotiaana informantti sairastui streptokokin aiheuttamaan tarttuvaan reumatismiin, joka esti koulunkäynnin. Pitkät päivät kuluivat sängyssä lukien, ja Teresa kertoo Louisa May Alcottin kirjan Pikkunaisia tehneen suuren vaikutuksen ja sytyttäneen halun tutustua romaanissa paljon puhuttuun Raamattuun ja Jeesukseen. Nähdessään lapsensa polttavan kiinnostuksen aiheeseen, ateistinen opettajaäiti pyysi ystäväänsä antamaan pyhäkoulua kotona ja pian Teresa pääsikin ripille. Hän kuvailee tapahtumaa henkilökohtaisesti hyvin tärkeäksi kokemukseksi. Murrosikä oli Teresalle epätoivoisen etsinnän aikaa, mutta vihdoin 16-vuotiaana Teresa sanoo kokeneensa todellisen kääntymisen, joka tuli keskellä kriisiä voimakkaana läsnäolon ja rauhan tuntemuksena:

³⁵ “Incluso tuve alguna discusión con algún cura cuando volví, igual yo volví al cristianismo pero había cosas que no podía aceptar. Hacía preguntas molestas hasta que alguien me dijo porque estudiaba teología. Y allí fue donde encontré la llave.” (H4.)

Minulla oli ahdistuneen etsinnän kausi, sanoisin yläasteaikani, kolmetoistavuotiaasta kuuteentoista ikävuoteen. Kuusitoistavuotiaana käännyin uskoon, yhtenä päivänä tunsin, ja siksi pidin niin paljon Garcia Morentesta, koska yhtenä päivänä tunsin läsnäolon ja en voinut selittää sitä millään tavalla. Ja se on samantapainen, sillä olin keskellä valtavaa sekamelskaa ja minut valtasi rauha ja tyyneys... Ajattelin, että tämä lähetetään minulle, ja siis, se muutti elämäni, todellakin.³⁶ (H7, suora käänös.)

Toisilla lapsen uskosta aikuisen sisäiseen kokemukseen siirtyminen on tasaisempi. Diego ja Mariana muistavat rukoilleensa koko elämänsä, mutta Marianan sanoin myöhemmin rukouksesta tuli yksityinen asia, siis yksinäisyydessä harjoitettava ja omasta tahdosta riippuva (H9). Diego taas sanoo rukouksen syventyneen ajan myötä kontemplatiivisemmalle tasolle (H2).

4.4. Katolilainen harjoitus

Seurakunnan aktiviteetteihin ja riitteihin osallistuminen on informantikohtaista, mutta vaihtelee myös elämäntilanteen mukaan. Monilla tie syvempään uskoon on pitänyt sisällään etäisyyden ottamisen, joka myöhemmin on voinut johtaa uuteen lähestymiseen, toisilla kirkon riitteihin paluuseen ja toisilla niiden kunnioittamiseen ilman tarvetta osallistumiseen. Miltei kaikilla on takanaan jonkinlainen asenteen muutos: kirkossa vähemmän käyvät tuntevat nyt elävänsä uskonsa arjen joka hetkenä, ja ne, jotka pitävät yllä seurakunta-aktiviteettejaan, puhuvat tästä nyt tarpeena ja nautintona, eivät sääntönä tai velvollisuutena. María (H3) näyttäisi olevan murrosvaiheessa, jossa vanhempien ja oman uskonnollisen yhteisön sääntöjen noudattamisesta täytyy muodostua jotain henkilökohtaisempaa ja vähemmän pakottavaa. Viimeisinä kahtena vuotena Marían isän sairastuminen ja lopulta menehtyminen johti pettymykseen, joka vähensi katolilaista harjoitusta:

Isän sairauden ja isän kuoleman takia ikään kuin koin pettymyksen, puhuttiin niin paljon isän kärsimyksestä ja kuolemasta... ja

³⁶ ”Yo tuve una etapa de búsqueda angustiada te diría durante mi secundaria, de los trece a los dieciséis años. A los dieciséis años me convierto, yo sentí un día, y por eso me gustó tanto lo de García Morente, porque yo sentí un día una presencia y no la podía explicar con nada, y es parecido porque yo estaba en medio de un tremendo lío y me vino una paz y una calma como... yo decía, esto me lo mandan, o sea, me cambió la vida, realmente”. (H7.)

katolilaisuudessa aina sanotaan 'pyytäkää ja teille annetaan' ja 'jos sinulla on uskoa voit liikuttaa vaikka vuoria', ja pyysin kaikella uskollani, eikä mitään tapahtunut... Siis, tiedetään että kuolemat ja kaikki sellaiset asiat tapahtuvat, jotta toiset hyvät asiat voisivat tulla esiin, mutta minusta mitään niin hyvää ei tullut ja kaikki se sai minut vähän katkeraksi, vielä kun täytin aina kaikki katolilaisuuden säännöt ja kun pyysin apua sitä ei tullut, niin se sai minut hyvin katkeraksi. Ja silloin etäännyin paljon rukouksesta ja jumalanpalveluksesta.³⁷ (H3, suora käänös.)

Ariel kertoo hylänneensä kaiken kulttiin liittyvän esimurrosiässä, kun lapsen uskon täytyi jatkaa kasvuaan. Silloin ”rakenteet” eivät olleet oikea paikka, jatkaa Ariel lisäten, ettei muutenkaan ole aktiivinen seurakuntaihminen, vaikka käykin jumalanpalveluksessa, nauttii ja tarvitsee sitä. Messu on Arielille vain yksi tapa tunnistaa Hengen läsnäolo kaikkia ihmisiä yhdistävänä siteenä, kaikkina elämän hetkinä ja kaikkialla. (H10.) Carla (H1) ja Liliana (H6) sanovat arvostavansa kirkkoa, vaikka eivät käykään säännöllisesti jumalanpalveluksessa. Usko on heille palvelemista rakkauden kautta (H6). Carla kokee ennen käyneensä enemmän jumalanpalveluksessa, mutta soveltaneensa uskonsa vähemmän käytännön tasolla (H1).

Marianalle (H9), jälleen joogasanastoon tukeutuen, katolilainen harjoitus on *yamojen* ja *niyamojen*³⁸ kautta paremmaksi ihmiseksi kasvamista, jotta kukaan ei tämän maallisen elämän aikana voisi sanoa pahaksi ihmiseksi. Hartaudellinen puoli tulee erityisesti Lujanin Neitsyen palvomisesta, sunnuntaisesta kirkossa käynnistä ja aika ajoin myös kotona rukoilemisesta. Hän korostaa uskon elämistä hetki hetkeltä kiitollisuuden kautta (H9.) Anan (H5) mukaan katolilaisuus ei painosta harjoitukseen, mutta henkinen kokemus Jeesuksen läsnäolosta sai aikaan halun, ei täyttää vaatimuksia, vaan nauttia enemmän omasta uskosta. Tämä johti aktiviteetteihin kirkon parissa, mm. hyväntekeväisyyteen ja papin auttamiseen eri tehtävissä. Lisäksi Ana rukoilee päivittäin

³⁷ “Por la enfermedad de mi padre y por la muerte de mi padre, me pasó como que me llevé una desilusión que, hablar de todo el sufrimiento de mi padre y la muerte... y que siempre en el catolicismo se dice que pidan y les darán y que si tenés fe podés mover hasta una montaña, y pedí con toda mi fe y no pasó nada... o sea, es sabido que las muertes y todas estas cosas son para que surjan otras cosas buenas pero me parece que no dio algo tan bueno, entonces me quedé como un poco resentida con todo eso, además diciendo siempre como cumplí con todas las leyes del catolicismo y cuando pido una mano no se da, entonces por eso me quedé como muy resentida, y allí me alejé mucho de rezar y de ir a misa.” (H3.)

³⁸ *Yamat* ja *niyamat*: joogan kahdeksan portaan tien kaksi ensimmäistä askelmaa. Ensimmäinen, Yama (Kiellot), pitää sisällään viisi eettistä neuvoa: väkivallattomuus, totuudellisuus, varastamattomuus, ahnehtimattomuus ja seksuaalisen energian hillitseminen. Toinen, Niyama (Säännöt), antaa sellaiset elämänohjeet kuin kehon ja mielen puhtaus, tyytyväisyys/tyyneys, itsekuri, itsetutkiskelu, pyhien kirjoitusten tutkiskelu, minästä/egosta luopuminen ja keskittyminen Jumalaan. (Gardini 2004: 41, 289, 292.) Katso myös liite 1.

ja pyrkii käymään joka sunnuntai kirkossa. Kaikista tärkeintä on kuitenkin sisäinen uskon- ja yhteydentunne, jota korostaa myös pitkään kirkon vapaaehtoistyössä toiminut Teresa (H7). Hän luonnehtii kirkollista toimintaa ennen kaikkea eleeksi, mutta ulkoisten asioiden sijaan merkittävämpää on sisäinen kokemus, sen Jumala näkee. Teresa käy jumalanpalveluksessa lähes joka aamu, sillä tarvitsee sitä ”muistaakseen”:

Käyn jumalanpalveluksessa, koska tarvitsen että minua muistutetaan. Se liikuttaa minua... Luulen, että jos en kuuntelisi sanaa etäännyisin, ja menen kuuntelemaan sitä. Ihmisillä on ikään kuin uskomus, että jos joku käy paljon jumalanpalveluksessa hän on melkein kuin pyhimys. Luulen, että se on päinvastoin; joka käy tarvitsee sitä paljon. Ja on ihmisiä, jotka eivät ehkä koskaan käy, mutta ovat hyvin henkisiä ja yhteydessä, eikö niin? ³⁹ (H7, suora käännös.)

Diego kokee katolilaisuuden ytimeksi rukouksen ja meditaation. Hän käyttää apunaan rukousnauhoja, joita myös keräilee (H2). Pablokin meditoi ja käy kirkossa, mutta ei täyttääkseen katolilaisuuden vaatimuksia, vaan omasta tarpeesta. Hän sanoo voivansa ilman huonoa omaatuntoa jäädä pois jumalanpalveluksesta, jos tilanne sitä vaatii. Kaikella on uskonnollinen merkitys, jos vain katsoo syvälle – ”*todo tiene un sentido religioso si vos lo miras a fondo* (H4)” – ei ainoastaan kirkossa käynnillä tai rukoilemisella, vaikka nekin voi nähdä tarpeina elää ja jakaa henkisyys. (H4.)

4.5. Katolilaisuus erottamattomana osana itseä ja elämää

Tämä on se mitä olen. Argentiinalainen katolilainen. Ei se vaikuta, vaan olen. Ei siis ole jaottelua, voi olla ristiriitoja tiettyjen asioiden kanssa, mutta tämä elämä on tie, ihmisen elämä on tie ja hänellä on ristiriitoja, on kohtaamisia ja jälleennäkemisiä kuten sanoin aikaisemmin ja silti ihminen on aina todistaja ja todistus.⁴⁰ (H10, suora käännös.)

³⁹ “Yo voy a misa --- porque yo necesito que me recuerden. Me emociona... Siento que si yo no escuchara la palabra, yo me alejaría, y voy para escucharla. Hay como una, creo, una vivencia en la gente que si vos vas mucho a misa es como que fueras un santo. Yo creo que es al revés, el que va es porque lo necesita mucho. Y hay gente de golpe que no va nunca pero es muy espiritual y está conectada, ¿no?” (H7.)

⁴⁰ “Y este es lo que soy. Un argentino católico. No influye, soy. Así que no hay división, puede haber contradicciones con determinados tipos de cosas pero es un camino la vida ésta, la vida del ser humano, es un camino, y uno tiene contradicciones, tiene encuentros y reencuentros como te dije anteriormente y sin embargo uno siempre es testigo y testimonio. (H10.)

Kulttuurin vaikutusta omaan persoonaan on mahdotonta tarkkailla objektiivisesti. Ariel (H10) sanookin, että ei voi puhua katolilaisen uskon vaikutuksesta omaan elämään, sillä ennemmin kuin vaikutus, se on osa omaa minuutta. Teresalle katolilaisuus on pysyvästi mukana kaikessa mitä hän tekee (H7), ja Carla kuvailee sen olevan niin erottamaton osa itseä, että voidakseen tarkastella katolilaisuuden merkitystä omaan elämään hänen täytyisi syntyä uudelleen eri uskonnon piiriin (H1). Katolilaisuuden vaikutusta omaan elämään kuvaillaan mm. mallina, lähimmäisen rakkautena ja Jumalan tahdon hyväksymisenä, jotka toistuvat ajatuksina kaikissa haastatteluissa.

Luulen, että katolilainen harjoitukseni on muille antamista⁴¹ (H6, suora käänös).

Carla ei sano pitävänsä kiinni ihmisten epätäydellisestä kirkkoinstituutiosta vaan arvostaa ennenkaikkea Kristuksen muodostamaa kirkkoa. Tämä kirkko toimii harjoituksen kautta: lähimmäisen palvelu on aito Kristuksen rakkaus. Katolilainen usko vaikuttaa joka hetkeen yrityksenä tarjota itsestään parasta, ajasta ja paikasta riippumatta. (H1.) Myös Liliana painottaa uskon vaikutusta rakkauden kautta, tietoisuutena Jumala olemassaolosta ja läsnäolosta. Hän kuvailee toisten palvelemista meno-paluuksi, joka antaa rakkautta myös itselle. (H6.)

Uskontoni aina vaatii valitsemaan seurattavan mallin ja täydellinen malli on Jeesus⁴² (H3, suora käänös).

Diego ja María puhuvat katolilaisuudesta mallina. Diegolle se on kompassi, joka auttaa suunnan valitsemisessa ja päätöksenteossa. Esim. joogan tapauksessa hän ei halua hindulaistunutta versiota vaan terveen afektiivisen elämän sekä oman käytöksen ja etiikan hiomisen. (H2.) María puhuu Jeesuksesta ja Äiti Teresasta malleina, joita seurata. Tällaisten esimerkkien seuraaminen yhdessä syntien tunnustamiseen, jota María kutsuu ”kokeeksi omista heikkouksista”, vie oman persoonan kehittämiseen ja haluun olla ”hyvä ystävä” ja ”hyvä lapsi”. (H3.) Myös Mariana sanoo katolilaisen uskon vievän pyrkimykseen olla parempi ihminen teoissa, ajatuksissa ja olemuksessa, evankeliumin oppien mukaan. (H9.)

⁴¹ “Creo que mi práctica católica es dándose a los demás” (H6).

⁴² ”Mi religión siempre insiste que elijas un modelo a seguir y el modelo ideal es Jesús” (H3).

Yksi asia on kultti ja toinen on henkisyys, ja henkisyys on paljon suurempi kuin kultti⁴³ (H7, suora käännös).

Teresalle katolilaisuus on ennen kaikkea etsintää, joka ei koskaan täydellisesti lopu. Se on Jeesuksen persoonan, häntä seuranneen yhteisön ja kirkon välittämien arvojen syvä vaikutus omassa elämässä. Löytämistä olennaisempaa on etsiminen. Myös Teresalle henkisyys on kulttia – käskyjen ulkoista täyttämistä – olennaisempaa.

Mikään ei ole sattumaa, kaikella on merkitys ja kaikki tapahtuu jotakin varten⁴⁴ (H9, suora käännös).

Lähes 80-vuotias Pablo (H4) kertoo katolilaisen uskonsa vaikuttavan omaan elämäntapaan ja tapaan nähdä maailma. Hän puhuu vapaudesta olla oma itsensä ja tietystä välinpitämättömyydestä sen suhteen mitä tapahtuu: jos sataa niin sataa, ja jos elämä loppuu niin elämä loppuu; kysymys on todellisuuden hyväksymisestä, vaikkakaan ei deterministisessä mielessä:

Saada selville kuka olet, löytää itsesi, elää itsesi. Minulta puuttuu vielä melkoisesti, mutta eräänä päivänä kriisin jälkeen, kun tunsin itseni vapaaksi elämäni muuttui. En puhu vapauden tunteesta niin kuin ihminen voisi tehdä mitä vaan; tunsin itseni itsekseni. Ja nyt, vaikka kuulostaakin rumalta, kaikki on minulle samantekevää. Jos sataa, sataa; jos en elä, en elä. Jos minut täytyy leikata, minut täytyy leikata. Se on kokemus, enkä minä ole ainut joka on sanonut näin, kaukana siitä, hyväksyä todellisuus. Se ei ole koulukunta, jossa kaikki pitäisi hyväksyä tutkimatta ja tekemättä päätöksiä, mutta kun niin on, niin sitten se vaan on niin. Minulta puuttuu vielä paljon.⁴⁵ (H4, suora käännös.)

Vaikka uskon traditio on välittynyt suurimmalle osalle informanteista jonkun perheenjäsenen kautta, uskon koetaan kypsytävän ja voimistuvan aikuistumisen myötä. Osalle se on ollut tasaisempi prosessi, mutta toisille syvän kriisin mukanaan tuoma äkillinen kääntymisen, jonka koetaan muuttaneen koko elämän. Informantit painottavat uskoa ulkoisen noudattamisen sijaan sisäisenä kokemuksena kaiken lävistävästä

⁴³ ”Otra cosa es el culto y otra cosa la espiritualidad, y la espiritualidad es mucho más grande que el culto (H7)”

⁴⁴ “Nada es casual, todo tiene un sentido en la vida y todo sucede por algo (H9)”

⁴⁵ “Y descubrir qué sos vos, descubrirte a vos mismo, vivirte. A mi me falta bastante pero un día después de la crisis que me sentí libre, mi vida cambió. Digo sentirse libre no por poder hacer cualquier cosa, me sentía yo. Y entonces, ahora, aunque suena feo, no me importa nada. --- Si llueve, llueve; si no tengo vida, no tengo vida. Si me tienen que operar, me tienen que operar y bueno. Es un poco la experiencia para mí, no lo he dicho yo solo, ni mucho menos, de aceptar la realidad, y sí. No es la escuela que tenes que aceptarlo sin ningún estudio y ninguna decisión, viste, pero si es así, es así. Todavía me falta.” (H4.)

hengestä, joka lisää yhteenkuuluvuuden tunnetta ja saa aikaan halun kohdella koko maailmaa tämän rakkauden mukaisesti. Usko on osa minuutta ja voi parhaimmillaan auttaa hyväksymään todellisuus ja näkemään maailma merkityksien lävistämänä.

5. JOOGAN TIE

5.1. Induslaaksosta Rio de la Platan rannoille: joogan matka ajasta ja paikasta toiseen

Intian uskonnon juuret ovat peräisin Indusin laaksossa (Mohenjo-daron ja Harappan kaupungeissa) vuosina 4000 tai 3000 eKr. vallinneesta meditatiivisesta ja äitijumalatarta palvovasta uskonnosta. Varhaisimmat viittaukset joogaan löytyvät Induslaaksion vuoteen 2500-2000 eKr. ajoitetuista kivisineiteistä, joihin on kuvattu lootusasannoissa istuvia eläin- ja ihmishahmoja. (Lidell 1984: 13.) Myöhemmin 2000–1000 eKr. indoarjalaisten valtausten myötä arjalaiset uskomukset, jumalat ja kulttuuri saapuivat Intiaan (Gardini 2004: 29). Joogassa korostuva Intian alkuperäiskansoille tyypillinen käytännönläheinen ja hartaudellinen asenne näyttäisi kuitenkin vastustavan arjalaisten ritualismia ja filosofista spekulatiota. Tästä syystä joogan arvellaan kuuluvan alkuperäiskansojen perintöön, vaikka varsinainen hinduismi onkin syntynyt näiden kahden kulttuuriperinnön välisessä vuoropuhelussa. (Eliade 1958: 360-361.) Ensimmäisinä kirjallisina joogan lähteinä pidetään Veda⁴⁶-kirjallisuuden myöhempään vaiheeseen kuuluvien Upanisadien vedanta-filosofiaa⁴⁷. Upanisadit sisältävät ”viisaiden” opetuksia sielun luonteesta, hengestä, maailmasta ja korkeimmasta olennoista. (Lidell 1984: 13; Raju 1974: 40.) Katha Upanisadissa (VI: 11) joogasta puhutaan ihmisen sisimpään olemukseen (*atman*⁴⁸) vievänä kontemplaationa (Kastberger 1978: 327).

Noin luvulta 200 eKr. on peräisin joogan kannalta tärkeä teos Bhagavad Gita eli Herran laulu. Siinä Krišnana ruumiillistuva Jumala (Brahman) selvittää soturi Arjunalle, kuinka joogan oppeja noudattaen ja velvollisuutensa täyttäen ihminen voi saavuttaa vapautumisen. Samalta ajanjaksolta on peräisin myös Patanjalin Joogasutra, jota

⁴⁶ *Veda* (sansk.) tarkoittaa tiedettä, mutta Vedat antavat ennen kaikkea alun kirjallisfilosofiselle järjestelmälle, jonka kausi yltää vuoteen 1000 eKr. Vedat muodostavat tuon historiallisen kauden ensimmäisen vaiheen, jota seuraa Upanisadien filosofisemman pohdinnan kausi. (Kastberger 1978: 309.)

⁴⁷ *Vedanta* (sansk.) tarkoittaa etymologisesti ”Vedojen loppua”, jolla viitataan toisaalta Veda-kirjallisuuden viimeisimpään Upanisadien muodostamaan osaan, mutta myös filosofis-henkiseen oppialaan, jonka osana joogalle läheinen *sāṅkhya*-filosofia voidaan nähdä. Vedanta korostaa kaiken ykseyttä, jonka manifestaationa myös yksilölliset sielut ja materia nähdään. (Kastberger 1978: 309.)

⁴⁸ Joogassa ihmisen todelliseen itseän, sieluun, voidaan viitata termein *atman*, *purusa* ja *pums* (Zimmer 1965: 229). Pienellä alkukirjaimella kirjoitettuna tarkoitetaan yleensä ihmisen henkistä ydintä (yksilöllinen sielu eli *jivatman*), mutta isolla kirjaimella kirjoitettuna viitataan koko universumin ytimeen (universaali sielu eli *paratman*) (Kastberger 1978: 57).

pidetään nykyaikaisen joogan arvovaltaisimpina lähteinä. Se koostuu 196 lyhyestä aforismista (*sutra*⁴⁹), joihin on tiivistetty joogan perimmäinen filosofia ja harjoitusmenetelmät (liite 1). (Tavi 1990: 12; Taimni 2002: vii.) Vaikka Patanjalia pidetäänkin joogan filosofisen koulukunnan (rajajooga) perustajana, on todennäköistä, että hänen työnsä pohjasi jo olemassa olevien oppien jäsentämiseen yhtenäiseksi kokonaisuudeksi (Kastberger 1978: 327). Aikanaan opettaja välitti salaiset joogaopetukset oppilaalleen suullisesti ja tiivistäminen helpotti ulkoamuistamista. (Tavi 1990: 13, 15; 2002: 112.) Patanjali esittelee alkuperäisesti sanskritinkielisissä sutriissaan kahdeksan vaihetta (liite 1) lopulliseen päämäärään, *samadhiin*, eli täydelliseen tietoisuuteen. Sutrat ovat vaikeasti tulkittavissa, sillä kieli on tiivistä ja symbolista. Ajan kuluessa sanojen merkitysvivahteet muuttuvat, eikä muissa kielissä ole täsmällisiä vastineita käytetyille sanoille. (Taimni 2002: viii–ix.)

Vasta vuosina 700 – 800 eteläintialainen Nathamuni uudisti joogaa tuomalla sen kaikkien ulottuville ja rohkaisemalla myös naisia joogan harjoittamiseen. Nathamuni elvytti Joogasutran unohtuneita opetuksia ja yksinkertaisti niiden kieltä. Hän korosti fyysisen terveyden tärkeyttä myös henkisen tien kulkijalle yhdistäen kansanparannustaidon (*ayurveda*) ja fyysisen joogan (*hatha yoga*) oppeja, kehittäen uusia asentoja (*asana*), nimeten vanhoja ja korostaen hengityksen seuraamista keskittymisen saavuttamiseksi. Hänen mukaansa yksi vaihe johtaa luonnollisesti toiseen ja lopulta mietiskelyyn (*dhyana*⁵⁰), Samadhin lopullisen valaistumisen porteille. Vaikka Nathamunin myötä jooga avautui yhä useammille ihmisille, hänkin korosti yksilöllistä opetusta. Suuret joogaryhmät ja itseopiskelu kirjojen avulla ovat vasta nykyaikamme ilmiö. (Tavi 1990: 15–16.) 1100-luvulle tultaessa asento- ja hengitysharjoituksia korostava hathajooga oli jo useammaksi vuosisadaksi eriytynyt omaksi linjakseen (Tavi: 2002, 12). Silloin ilmestyi vielä yksi joogan historiassa merkittävä teos, Hathayoga Pradipika, joka keskittyy pääasiassa fyysisiin harjoituksiin (*asana*, *pranayama*⁵¹,

⁴⁹ Sanskritin kielen sana *sutram* tarkoittaa lankaa, mutta on saanut myös aforismin merkityksen. Kuten rukousnauha sitoo yhteen helmet, sitoo sutra yhteen aiheen olennaisimmat puolet. (Taimni 2002: 3–4.)

⁵⁰ *Dhyana*: mietiskely, joogan kahdeksan portaisen tien 7. aste (Lidell 1984: sanasto). Katso liite 1.

⁵¹ *Pranayama*: hengityksen säätely, hengitysharjoitukset, joogan kahdeksan portaisen tien neljäs vaihe (Lidell 1984: sanasto). Katso liite 1. Pranayaman harjoituksilla tähdätään myös ihmisen energiakanavien (*nâdi*) puhdistamiseen ja elinvoiman/energian (*prâna*) lisäämiseen valaistumista varten (Souto 2000: 19–20).

mudrat⁵² ja bandhat⁵³). Sen antamat ohjeet ovat nykyisenkin hathajoogan perustana. (Tavi 1990: 17; Lidell 1984: 13.)

Antropologi Van der Veerin (2007) mukaan meidän tuntemamme jooga on muokkautunut sekä Intian kansallisliikkeen että lännen poliittisten, taloudellisten ja kulttuuristen vaikutteiden vuoropuhelussa; länsimainen jooga on globaalin modernisaation tuote. Intian traditioiden mieltäminen ”henkisiksi” (adjektiivi, joka on mahdoton kääntää sanskritiksi) alkoi vasta 1800-luvun puolivälin tuntumissa länsimaiden kanssa käydyssä diskurssissa. Keskustelu alkoi vastauksena ensimmäisten lähetyssaarnaajien käsitykseen kristinuskosta ainoana oikeana ja modernina uskontona, vastakohtana hindulaisuuden takapajuisuudelle. Intialaiset reagoivat lähetyssaarnaajien väitteeseen kansallisella hengellä, puolustaen oman uskonsa autenttisuutta, mutta myös havaiten sen uudistamisen tarpeen. Näin jo 1800-luvulla jooga tuli osaksi Intian urbaania uskonnollista elämäntapaa ja Intian traditioiden uudistus alkoi näkyä niiden ”kääntämisenä henkisiksi”. Tässä diskurssissa sai alkunsa nykyään tyypillinen vastakkainasettelu idän henkisyden ja lännen materialismin välillä. (Van der Veer 2007: 317–318.)

Tärkeä joogan uudistaja on myös Vivekananda, joka toi opettajansa Ramakrisnan suulliset opit Kalkutan modernin keskiluokan piiriin. Joogan modernisointi piti sisällään oppien systematisoimisen ja uskonnollisten rituaalien pois karsimisen. Vuonna 1893 Intian henkisyden sanoma matkasi Vivekanandan mukana Yhdysvaltoihin, Chicagon World Parliament of Religions- tapahtumaan, jossa hindulaisuutta edustava Vivekananda esitti ylpeytensä kuulua uskontoon, joka on opettanut maailmalle suvaitsevaisuutta ja universaalia hyväksyntää. Julkisuus yhdessä Vivekanandan myöhemmän englanninkielisen tuotannon kanssa sai aikaan suurta kiinnostusta yhdysvaltalaisissa kuulijoissa. Teksteissään Vivekananda vertaa usein länsimaista henkisyden puutetta sen intialaiseen runsauteen; häntä voidaankin pitää ensimmäisenä hindulaisena lähetyssaarnaajana, joka loi joogasta intialaisen ylitietoisuuden *tieteen*. Joogasta tuli Intian maailmanlaajuinen symboli. Olennaista Vivekanandan

⁵² *Mudra* on symbolinen ele (Kastberger 1978: 187), jolla pyritään joogassa säätelemään elinvoiman (*prâna*) virtausta (Lidell 1984: sanasto).

⁵³ *Bandha* eli ”sitominen” viittaa elinvoiman (*prâna*) virtausta säätelevään lihasten supistamiseen (Lidell 1984: sanasto). Fyysisesti bandhat myös tukevat kehoa mahdollistaen asentojen turvallisuuden ja keveyden, notkeuttavat ja ryhdistävät kehoa, sekä suojelevat sisäelimiä ja niiden toimintaa (Räisänen 2004: 51).

uudistuksessa oli joogan uskonnollisen puolen häivyttäminen ja tieteellisyyden korostaminen. Van der Veer näkee Vivekanandan version Intian suullisesta traditiosta hyvin samankaltaisena teosofian ja steinerilaisen antroposofian kanssa. (Van der Veer 2007: 318–319.)

Joogareformi on intialaisten liikkeiden lisäksi motivoinut myös intialaisia ajattelijoita, kuten Savarkaria, Aurobindoa, Nehrua ja Gandhia, joista viimeksi mainittu teki joogaa tunnetuksi kutsumalla itseään ”karmajoogiksi” eli aktiivisen joogan harjoittajaksi. 1960-luvun nuorisovallankumouksen myötä joogan monikansallisuus kasvoi populaarikulttuurin suurien nimien (mm. Beatles) tehdessä sitä tunnetuksi. Jooga inspiroi monia länsimaalaisia henkisiä suuntauksia new age mukaan lukien. Yhdysvalloissa Intian henkisyyden marketointi on yltenyt 1970- ja 1980-luvuilta tähän päivään asti. Sanomaa ovat välittäneet mm. korkeasti koulutetut intialaiset maahanmuuttajat, erityisesti lääkärit ja insinöörit, ja terveyden lisäksi itämainen henkisyys on alkanut levitä myös hallinnon alueelle. Joogasta on tullut osa vaihtoehtoterapioiden kirjoa. Se nähdään kehon ja mielen terveyttä edistävänä fyysisenä harjoituksena, elämäntapana, joka ei ole ristiriidassa länsimaisen tieteen kanssa. Van der Veerin mukaan tämä ”terapeuttinen maailmankuva” on osa globaalia kapitalismia. (Van der Veer 2007: 324–326.)

Joogan ilmiötä Argentiinassa tutkinut sosiaalityöntekijä Mercedes Saizar (2008) kertoo joogan saapuneen maahan 1900-luvun alkupuolilla. Vaihtoehtoterapioista juuri jooga on ollut ensimmäinen Buenos Airesin länsimaalaisten valitsema alkuperältään itämainen tekniikka. 1900-luvun argentiinalainen jooga oli urbaanin, korkeastikoulutetun eliitin henkinen harjoitus. Yläluokkaisten muodostamat ryhmät kutsuivat tunnettuja itämaisia mestareita Buenos Airesiin jakamaan joogatietouttaan. Jotkut joogan sanansaattajista jäivät Argentiinaan perustaen koulutuskeskuksia, joissa jatkettiin perustajan periaatteiden mukaista joogan linjaa. Buenos Airesissa erityisesti Indra Devin (1900-2002) viime vuosisadan alussa aloittama vaikutus jatkaa kasvuaan vielä tänäkin päivänä. (Saizar 2008: 112-113.)

Kulttuuristen ja uskonnollisten vaikutteiden siirtyminen pitää sisällään aina alkuperäisideoiden uudelleenmerkityksellistämisen. Saizarin (2008) mukaan Argentiinassa alkuperältään monimuotoiset joogan filosofiat ja tekniikat

muokkaantuivat yhdeksi joogan kokonaisuudeksi, joka näkee yksilön aineellisena ”hengen kannattelijana”. Ihminen on ikuinen ja muuttumaton osa universaalia absoluuttia, mutta tuomittu syntymään aina uudestaan päästäkseen lopulta vapautuessaan eroon karmisesta historiastaan, kivustaan ja materiaalisesta olemassaolostaan. Joogan yleistymiseen Buenos Airesissa vaikutti jesuiittapappi Ismael Quiles (1906-1993), joka itämaisten oppiaineiden laitoksen (Universidad del Salvador) perustamisen lisäksi käänsi intialaisia pyhiä tekstejä katolilaisuuden ideoihin soveltaen. Kirjassaan *Qué es el yoga* (1987) hän korostaa joogan ansiona pitkälle kehittyneitä keskittymis- ja kehoharjoituksia, joilla hengen vapautumiseen tähdätään. Tässä tulkintakehyksessä jooga ei jää kauaksi kristitystä askeesista ja mystiikasta. Quilesin työ muokkasi itämaisen joogan klassisia ideoita, korostaen yksiä ja uudelleenmerkityksellistäen toisia, joiden sanoma muuten olisi ollut ristiriitainen katolilaisuuden uskomusten kanssa⁵⁴. (Saizar 2008: 114.)

1960-luvun uuden henkisyuden etsintä helpotti joogan juurtumista Buenos Airesiin. Uudet aktiiviset ryhmät tavoittelivat elämänlaadun kohentumista ja vastapainoa jäykäksi mielletyn koulutuksen ja ”luonnosta” etäännyneen elämäntyylin negatiivisille vaikutuksille. Sitten informaatioteknologian kehitys on lisännyt vaihtoehdoterapioista tietoisten ihmisten määrää. Ensin videokasetit, televisio-ohjelmat, kirjat ja lehdet ovat tehneet joogaa tutuksi, ja myöhemmin internet, lääkäreiden ja psykologien suositukset sekä Buenos Airesin paikallisten kulttuurikeskusten ilmaiset tunnit ovat tuoneet joogan yhä usempien ihmisten ulottuville. Internetin yleistyminen keski- ja yläluokkaisissa perheissä on laajentanut joogan tarjontaa terapeuttisesta näkökulmasta myös elämäntavaksi ja filosofiseksi tulkinnaksi; kuluttajien tarpeisiin hiottu kapitalistinen tarjonta näyttää erikoistuneina palveluina (mm. yritysjooga⁵⁵). Joogan terapeuttisen aspektin lisäksi korostetaan henkisyyttä, vaikka terveyttä,

⁵⁴ Saizar (2008) mainitsee mm. seuraavat eriävät uskomukset: intialainen käsitys jälleensyntymästä (*samsara*) ja materiaalin (*prakriti*) sekä hengen (*purusha*) välisestä erosta (materia voidaan nähdä joko vedantan tapaan harhana – *maya* – tai sänkhyan tapaan epätodellisenä voidaan nähdä hengen identifioituminen materiaan) verrattuna katolilaisuuden uskomukseen yksilöllisen ja ikuisen sielu-ruumiin ylösnousemuksesta; intialainen käsitys tietämättömydestä (*avidya*) kaiken pahan alkuna verrattuna katolilaisuuden moraaliseen käsitykseen hyvästä ja pahasta; ja katolilainen pyrkimys lähimmäisenrakkauteen (armoon ja ymmärrykseen) verrattuna itämaiseen käsitykseen yksilöllisestä *dharmasta* (sielun kehitys määrää kulttuurisen kastin ja niin inhimillisiä tekoja ei tarkastella moraalin, vaan tietämättömyyden kautta) (Saizar 2008: 114).

⁵⁵ Yritysjoogaa, siis yritysten henkilökunnalle tarjottavia joogatunteja, mainostetaan mm. työntekijöiden elämänlaatua ja työtulosta parantavina, kuten myös sairastumisesta ja poissaoloista koituvia kustannuksia vähentävänä aktiviteettina (Saizar 2008: 118.)

elämänlaatua ja itsetuntemusta kohentavasta mielikuvasta pidetään yhä kiinni. Itämaisen filosofian periaatteita on valjastettu myös länsimaalaiseen menestyksen ideaan: erilaisia kehon ja mielen tekniikoita käytetään apuna yksilöllisten toiveiden täyttämiseksi. (Saizar 2008: 112-121.)

Valinnan vaihtoehtojen runsaus niin kustannusten kuten harjoitusmenetelmienkin puolesta, katolilaisten tahojen kiinnostus ja hyväksyntä, helposti harjoittajan maailmankuvaan mukautettavat uskomukset ja mahdollisuus nauttia tekniikan hyödyistä ilman uuden elämäntavan adoptoimista ovat asioita, joiden takia jooga on Buenos Airesissa yleensä portti muiden vaihtoehtoterapioiden maailmaan. Saizarin mukaan buenosairesilaisen yksilön terveyden etsintä vie yleensä ainakin joogan kokeilemisen kautta. (Saizar 2008: 113.)

Tutkielmani ei keskity joogan historian, filosofian ja uskomusten tarkasteluun sinänsä. Katolilaisuuden tapauksessa mainitsin institutionaalista näkemystä olennaisemmaksi ns. populaaritason, josta puhun mieluummin henkilökohtaisena uskontulkintana. Kuten Saizar (2008) mainitsi, uskomusten siirtyessä kulttuuripiiristä toiseen tapahtuu aina uudelleenmerkityksellistämistä johtuvaa alkuperäisideoiden muokkaantumista. Argentiinalainen jooga ei ole identtinen intialaiseen joogaan, joka jo itsessään on heterogeeninen ilmiö (Saizar 2008: 116) ja toisaalta muokkaantunut lännen ja idän vuoropuhelussa (Van der Veer 2007: 317). Kysymys on modernin, länsimaistuneen asentojoogan harjoittamisesta. Tässä kontekstissa oikeaoppisen tai puhtaan joogan polemiikin sijaan on olennaisempaa selvittää, mikä on informanttien kokemus joogasta ja heidän käsityksensä joogaharjoituksen tehokkuudesta. Käsitys perustuu itämaisen tekniikan argentiinalaiseen kontekstiin, jossa mm. kirjojen, lehtien, television, internetin, joogatuntien, harjoittajien kanssa käytyjen keskustelujen ja konferenssien välityksellä käyty ”joogadiskurssi” antaa tietynlaisen tulkintakehyksen keholliselle kokemukselle. Tässä diskurssissa kuitenkin välittyvät, uusia merkityksiä saaden, myös joogan maailmankuvaan kuuluvat elementit, joiden käsittelyn näen tästä syystä tarpeellisena.

5.2. Joogan filosofia ja maailmankuva

Jooga lasketaan yhdeksi Intian kuudesta ortodoksisesta eli Vedojen pyhän kirjallisuuden hyväksyvästä filosofisesta koulukunnasta (Gharote 1999: 16-17.) Rajun (1974) mukaan Intian jokainen spiritualistinen koulukunta on tavalla tai toisella käyttänyt Patanjalin klassista joogaa. Joogan metafysiikka on metapsykologiaa ja perustuu periaatteeseen, että ulkoisella todellisuudella on juurensa sisällä; perimmäisen totuuden käsittäminen on ihmisen sisimmän olennon, *atmanin*⁵⁶, käsittämistä. (Raju 1974: 172, 182.) Etymologialtaan sanskritinkielinen sana *yoga* tarkoittaa yhdistämistä ja juontaa juurensa verbistä *yug* eli ”liittää”. Yleisimmin termillä viitataan harjoitusten täyteiseen oppijärjestelmään, joka mahdollistaa yksilöllisen sielun (*jivatman*) uudelleenliittämisen osaksi puhdasta tietoisuutta edustavaa universaalia sielua (*paratman*) (Lidell 1984: 15; Kastberger 1978: 327.) Hindulaisen käsityksen mukaan ihmissielu eli *jivatma* on ylisielun eli *paratman* erilleen joutunut osa. Universaalien ja yksilöllisten tajunnan yhteenliittämisen keinoja ja prosessia kutsutaan joogaksi. (Taimni 2002: 6-7.)

Klassinen Patanjalin jooga pohjaa sânkhya-filosofiaan, josta se eroaa uskossa jumalaan (*ishvara*) sekä eettiskäytännöllisissä metodeissaan vapautumisen saavuttamiseksi (liite 1) (Gharote 1999: 16-17.) Sânkhyan ja joogan sanotaan olevan saman oppikoulun kaksi eri osaa, jotka täydentävät toisiaan; sânkhya määrittelee teoreettisesti ihmisen olemassaolon lähtökohdat ja jooga tarjoaa tarvittavat menetöt inhimillisestä kärsimyksestä vapautumiseen (Zimmer 1965: 225). Sânkhya on realistinen, dualistinen ja pluralistinen järjestelmä: realistinen, koska ulkoinen materia maailma nähdään vedantasta poiketen todellisena, dualistinen, sillä todellisuus perustuu hengen (*purusha*) ja materia (*prakriti*) väliseen dualismiin ja pluralistinen, koska hengen maailma koostuu lukuisista yksilöllisistä sieluista. Henki ja materia ovat fundamentaalisesti erilaisia todellisuuden prinssiippejä, joiden väliseen ”leikkiin” perustuu koko maailman luonnollinen ja moraalinen järjestys. Henki on tietoinen, passiivinen, muuttumaton, puhdas ja pluraali. Materia on tiedostamaton, aktiivinen, muuttuva ja yksi. Ne ovat toistensa täydellisiä vastakohtia, mutta evoluutio mahdollistuu niiden välisessä yhteistyössä. (Mahadevan 1991 [1974]: 167-181.)

⁵⁶ Atman on samaan aikaan sekä ihmisen (*atman*) että koko todellisuuden (*Atman*) todellisin olemus, vaikka muiden filosofisten koulukuntien parista löytyy myös erilaisia tulkintoja (Kastberger 1978: 57).

Materiaa on olemassa ei-manifestoituneena ja manifestoituneena, joista ensimmäinen on kaiken aineellisen alkulähde. Materia koostuu kolmesta *gunas-* nimisestä näkymättömästä rakennusaineesta, jotka köyden narujen tapaan muodostavat aineen kokonaisuuden. Jokaisella *gunalla* on ominaisuutensa. *Sattva* edustaa älykkyyttä ja saa aikaan kaiken hienon ja kevyen. *Rajas* edustaa energieettisyyttä ja saa aikaan kaiken aktiivisen. *Tamas* puolestaan edustaa massaa ja saa aikaan kaiken kömpelön ja painavan. Kun *gunat* ovat samassa voimakkuusasteessa keskenään, niiden välinen jännite kasvaa eikä evoluutio pääse alkuun. Epätasapaino saa aikaan ihmisen kehittymisen jokaisen *gunan* lisätessä itseään. Ensiksi manifestoitumattomasta materiasta syntyy jaloimman *gunan* edustama *mahat* tai *buddhi* eli älykkyyys, josta sittemmin muodostuu yksilön ego eli *ahankara*, joka mahdollistaa kokemuksen aktiivisesti toimivasta minästä. Egon kehitys haarautuu *sattvan* edustamaan psyykkiseen evoluutioon ja *tamasin* edustamaan fyysiseen evoluutioon, joiden välinen dynaamisuus mahdollistuu *rajasin* aktiivisuuden välityksellä. (Mahadevan 1991 [1974]: 167-181.)

Intiassa henkiselle etsinnälle antaudutaan myöhemmällä iällä, kun kunnianhimo ja menestys (*artha*) sekä seksi ja muut aistinautinnot (*kama*) eivät enää houkuta ja kunniallisen elämän velvollisuuksista (*dharma*) on vapauduttu. Silloin sukelletaan egon salaisuuksiin selvittäen, kuka on vuosikymmenten aikana yhä tuntemattomaksi jäänyt ”minä”. (Zimmer 1965: 227-228.) Sânkhyan mukaan ihminen kokijana ei voi olla pelkästään henki, *purusha*, sillä henki on muuttumattomana ja itsenäisenä täysin muista asioista erillinen ja kiinnostumaton. Kokija ei voi olla myöskään materia, sillä materiaalilla ei ole kykyä tuntea, tietää tai rakastaa. Kokija on hengestä ja mielestä (*manas*) koostuva *empiirinen minä*, jossa hengen passiivinen heijastus saa aikaan älykkyyden. (Mahadevan 1991 [1974]: 169.) Mieli kuuluu siis materian ”kevyeen” (*sattva*) kategoriaan ja on kaiken aineellisen tapaan jatkuvassa liikkeen ja muutoksen tilassa. Ihmismieli ottaa havaittujen asioiden muodon: sekä ulkoiset (aistihavainnot) että sisäiset (mielikuvitus, muisti ja tunteet) ärsykkeet saavat aikaan mielen jatkuvan muodonmuutoksen. Kaiken valaiseva henki, sisäinen ihminen, paljastuu vasta mielen liikkeiden (*vrttis*) pysähtyessä joogan keinoin. (Zimmer 1965: 228.)

Patanjalin joogasutrien mukaan (I: 30, I: 31) mielen hajaantuminen saa alkunsa illuusiosta, epävakaisuudesta, keskittymiskyvyttömyydestä, hämmennyksestä, apatiasta, päättämättömyydestä, laiskuudesta/välinpitämättömyydestä, mukavuudenhalusta ja

sairaudesta. Psykofyysisten vaikeuttajien (*antarayas*) negatiivisia seurauksia (fyysinen ja psyykkinen pahoinvointi, vapina ja vaikea hengitys) pyritään välttämään erilaisilla joogaharjoituksilla. (Mm. Gardini 2004.) Patanjali (II: 3) esittelee myös viisi esteettä (*klesha*), jotka estävät ihmistä näkemästä todellista olemustaan. Tietämättömyys (*avidya*) on tietoisuuden puutetta mielen ja aistien ylittävästä totuudesta, ja niin riippuvuutta mielen oikuista. Siksi tietämättömyys on kaikkien muiden esteiden alkulähde. Muita ovat egoismi (*ásmita*) eli kokemus aktiivisesta minästä oman todellisuuden pohjana, kiintymys (*râga*) ja sen vastakohta välttely (*râga*), joista saavat alkunsa kaikki ihmisen tunne-elämän vastaparit, sekä halu elää (*abhinivésa*).

Sânkhyan mukaan ihmiselämä on täynnä kärsimystä, sillä tietämättömyys (*avidya*) estää yksilöä näkemästä todellista henkistä olemustaan ja saa hänet virheellisesti identifioitumaan materiaan (Gharote 1999: 1), luullen hengen heijastusta ruumiissaan todelliseksi minäkseen. Juuri empiirinen minä kulkee ruumiista ja elämästä toiseen, sillä henki on muttumaton ja ikuinen. Sânkhyan mukaan henki ei periaatteessa ikinä lakkaa olemasta vapaa, vaikka ihminen ei tiedostaisikaan todellista olemustaan. *Erittelevä tieto* (*viveka*) saa yksilön tiedostamaan materiasta erillisyytensä, siksi erittelevä tieto johtaa vapautumiseen. (Mahadevan 1991 [1974]: 180-181.) Koska sânkhyassa ei ole tarvetta jumalalle⁵⁷, ihmisen olemassaolon loppu ei ole vedantan esittämä alkulähteeseen sulautuminen tai harhan (*maya*) katoaminen vaan eristäytyminen (*kaivalya*). Yksilöllisen sielun tiedostaessa todellisen materiasta erillisyytensä se vapautuu kaikista siteistään ja jää omaan yksinäisyyteensä. Materia palaa omaan ilmestymättömään alkulähteeseensä. Patanjalin joogasutrissa esiintyy kuitenkin usko korkeimpaan todellisuuteen, jota pidetään yhtenä joogan tunnusmerkeistä. Joogassa jumala on täydellinen henkisen kehityksen esimerkki, jonka meditoinnin katsotaan auttavan lopullisen päämäärän saavuttamisessa. Patanjalin joogasutrissa suositellaan jumalalle antautumista, mutta valaistuminen riippuu loppukädessä ihmisen omasta ponnistuksesta psykofyysisten harjoitusten parissa. (Gardini 2004: 19, 144.)

⁵⁷ Sânkhya on ateistinen. Materian luonnollisessa evoluutiossa ei ole tarvetta luojajumalalle, eikä absoluuttia tarvita myöskään liikkeellepanevana alkusysäyksenä, sillä materian perusolemukseen kuuluu jatkuva liike (myös sen ollessa ilmestymättömässä tilassa). Karman laki antaa ihmiselle ansionsa mukaan ja yksilön erittelevään tietoon (*viveka*) kohdistuva ponnistus johtaa lopulliseen vapautumiseen. (Mahadevan 1991 [1974]: 181.)

Ihmiselämän kärsimyksestä juontavat juurensa erilaiset joogan tekniikat, joilla tuskaa pyritään välttämään. Kysymys on persoonallisuuden kehittämisestä: yksilön irrottautumisesta itsekkäistä, vaistomaisista ja biologisista haluista, jotka estävät mielen liikkeiden hallinnan. Tekniikka saa erilaisia sävyjä eri lähteiden määritelmistä⁵⁸. (Gharote 1999: 1.) Idea on kuitenkin pohjimmiltaan sama: kun mielen toimintaa pyritään joogan avulla hillitsemään ja lopulta *nirbija samadhissa* kokonaan lopettamaan, ihminen saavuttaa täydellisen itseymmärryksen (Taimni 2002: 6, 8). Intialainen joogaan erikoistunut antropologi Manohar Gharote (1999) toteaa, että on virhe käsitellä joogaa filosofisena koulukuntana sen pohjatessa miltei identtisesti sânkhyan filosofiseen koulukuntaan. Myös länsimainen käsitys filosofiasta intellektuellina etsintänä eroaa itämaisen filosofian käytännönläheisestä, ihmisen vapautumista korostavasta otteesta. Gharoten mukaan jooga määrittelee itsekuria vaativan käytännön tekniikan, jolla päämäärään saavutaan. Jooga täytyy ymmärtää sekä metodina että päämääränä (*sadhya* ja *sadhana*): toisaalta tienä, tekniikkana ja harjoituksena, mutta myös päämääränä saavuttaa yhteys, *yoga*. (Gharote 1999: 16-17.)

5.3. Hathajoogan kehokuva

Informanttien harjoittama jooga on pääasiassa hathajoogaa.⁵⁹ Sanskritinkielinen sana *hatha* tarkoittaa ”rajua” ja hathajoogalla viitataan fyysisen toiminnan joogaan, joka keskittyy joogaliikkeisiin (*asana*) ja hengitysharjoituksiin (*pranayama*). Hathajooga näkee ihmiskehon välttämättömänä instrumenttina valaistumiseen, johon harjoitusten tiukalla noudattamisella tähdätään, luomalla ensin oikeat edellytykset meditaatiolle⁶⁰. (Kastberger 1978: 125.) Hathajoogaa voidaan pitää Patanjalin klassisen rajajoogan (liite 1) kokonaisvaltaisen järjestelmän lähtöpisteenä (*Joogan käsikirja* 1997: 7). Patanjalin

⁵⁸ Patanjalille jooga on *chitta vritti nirodha* eli mielen liikkeiden pysäyttäminen, Bhagavad Guitalle *samatva* eli tasapainon löytyminen ja Astanga Yogavivaranamille *indrya samyama* eli aistien hallinta (Gharote 1999: 1).

⁵⁹ Myös Ariel on harjoittanut hathajoogaa vuosien ajan, mutta käy tällä hetkellä *swâsthyajooga* -tunneilla. Ariel ei tee suurta eroa tyylien välille: molempien tunnit koostuvat asennoista, hengitysharjoituksista ja loppurentoutuksesta, vaikka koulukunnilla olisikin pienet eronsa. (H10.)

⁶⁰ Vaikka hathajooga on fyysisen toiminnan joogaa, suuntauksen tavoitteisiin kuuluu tradition perusteoksen *Hathayoga Pradipikan* mukaan myös kokemus omasta sisäisestä näkijästä (*Drashtar*) ja lopulta suuresta vapautumisesta. (Tavi 2002: 17, 18, 38.) *Drashtar* eli ”sisäinen näkijä” esitellään upanishadeissa. Se on yksilön sisimmässä lepäävä tyyni ja rauhallinen ydin, joka tietää, tuntee ja on valmis ohjaamaan yksilön valintoja, mutta johon tietoinen yhteys on katkennut elämää hajottavien voimien johdosta. *Drashtar* on ihmisen ”todellinen minä”. (Tavi 1990: 9, 18; Taimni 2002: 10).

”kahdeksan portaan tien”⁶¹ (liite 1) ensimmäistä neljää tai viittä askelmaa kutsutaan ulkoiseksi joogaksi, jonka tarkoitus on saada oppilas fyysisesti, älyllisesti, emotionaalisesti ja moraalisesti valmiiksi korkeamman joogan harjoittamiseen (Taimni 2002: vii-ix; Tavi 1999: 13-14). Joogaliikkeet eli *asanat* ovat vain yksi kahdeksasosa joogasta. Lisäksi suurin osa nykyään käytössä olevista asanoista on syntynyt Patanjalin Joogasutran jälkeen. (Tavi 1990: 18; 2002: 22). Viimeiset neljä tai kolme askelmaa ovat sisäistä joogaa, jonka lopullinen päämäärä on *samadhi*, valaistuminen (Taimni 2002: vii-ix; Tavi 1990: 13-14). Kaikki harjoitukset ovat psykofysiologisia ja pyrkivät harmoniaan, tasapainoon ja persoonallisuuden integraation saavuttamiseen (Gharote 1999: 17-19).

Gharoten (1999) mukaan hathajoogan järjestelmä pohjaa teoriaan ihmiskehon kanavia (*nâdi*) myöten virtaavasta energiasta (*prâna*). Nâdien toiminnasta määräytyvät ihmisen ajattelu, tunteet ja toiminta, siksi fyysisten tai mentaalisten häiriöiden katsotaan johtuvan tukoksista energian virtauksessa. Hathajooga pyrkii ensisijaisesti puhdistamaan ja vapauttamaan ihmisen energiakierron; tämä prosessi on nimeltään *nâdi-shuddhi*. Huomio kiinnitetään erityisesti kolmeen vertikaaliseen kanavaan: *idâan* (vasemmalla), *pingalâan* (oikealla) ja *susumnâan* (keskellä). Tavoite on idan ja pingalan toiminnan tasapainottaminen, siis niiden välisestä polaarisuudesta vapautuminen, ja lopulta joogaharjoitusten avulla lisääntyneen energian johtaminen pääkanavaan (*susumnâ*). Energian lisääntyminen herättää ihmisen lannerangan tyvessä uinuvan potentiaalisen energian, jonka nousemista kutsutaan ”kundalinin heräämiseksi”. Energiavirta nousee susumnaa pitkin läpi lävistäen seitsemän energiakeskusta (*chakra*⁶²) aina pääläella sijaitsevaan kruunuchakraan (*Sahasrara*), jossa energia vapautuu korkeamman tietoisuuden käyttöön. Kaikki hathajoogaharjoitukset – kriyat (puhdistautumisharjoitukset), *asanat* (asentoharjoitukset), *pranayama* (hengitysharjoitukset) ja *mudrat* (energian ohjaamista säätelevät kehon asennot) – pyrkivät sekä energioiden tasapainottamiseen että kaiken tasoiseen puhdistautumiseen. (Gharote 1999: 11-12; Souto 2000: 19.)

⁶¹ Patanjalin kahdeksan portaan tie eli *ashtanga*. Asthangajooga on lainannut tämän nimen itselleen. (Tavi 1990: 13.)

⁶² Chakra on sanskritin kielen sana, joka tarkoittaa pyörää, ja jolla viitataan ihmisen henkisen kehon seitsemään selkärangassa sijaitsevaan pyörivään keskukseen, jolla jokaisella on erityinen tehtävänsä. (Gardini 2004: 287.)

Joogakielessä vapautumisesta puhutaan eri metaforin, viitaten aina *dualistisen* olemassaolon päättymiseen ja yhteyden (*yoga*) löytymiseen. Yksi hathajoogan klassisista teksteistä *Yogabija* (89-90) määrittelee joogan kaikkien vastaparien fuusioksi (Souto 2000: 16). Myös termi *hatha* viittaa vastakkaisuuksien yhdistymiseen: *ha* on aurinko ja *tha* kuu, jotka toimivat maailman toimintaa säätelevien vastaparien symboleina. *Ha* ja *tha* voidaan nähdä positiivisena ja negatiivisena napana, valona ja pimeytenä, kuumana ja kylmänä, maskuliinisena ja feminiinisena puolena, ulos- ja sisäänhengityksenä, aktiivisuutena ja passiivisuutena, vetovoimana ja kammona, rakkautena ja vihana, luomisena ja tuhoamisena, yönä ja päivänä, syntymänä ja kuolemana, vain joitakin mainitaksemme. Ihminen on elollinen juuri vastakkaisten energiavirtaustensa ansiosta. Ihmisen ja maailmankaikkeuden suhdetta kuvaavat mikro- ja makrokosmoksen käsitteet. Jooga-ajattelussa yksilö on kosmos, erityisesti terveyden tilassa eli kaikkien vastakkaisten voimien toimiessa tasapainoisesti. Sairaus on epätasapainon ja sisäisen kaaoksen tila. Korostettaessa joogan tieteellistä hyväksyttävyyttä dualismin kieli voidaan kääntää myös fysiologiseksi: hermosto jakautuu sympaattiseen ja parasympaattiseen, jotka aktivoivat (*ha*) tai hidastavat (*tha*) elimistön toimintaa. Myös anabolia ja katabolia, happamuus ja emäksisyys, matala- ja korkeapaine, rauhasen yli- ja vajaatoiminta, yli- ja alilämpö ovat vastapareja, joiden tasapainoinen toiminta on edellytys terveydelle. Joogaharjoitusten sanotaan vaikuttavan myönteisesti koko elimistön toimintaan. (Hermógenes 2004: 26-27.)

Hathajooga painottaa pranayaman eli hengitysharjoitusten merkitystä. Hengityksen katsotaan olevan intiimissä yhteydessä mielen toimintaan; hengitysrytmin ollessa kiivas myös mieli on yllirasittunut ja toisinpäin. Hengitystä harjoittamalla voi siis kontrolloida mieltä, jota pyritään joogassa muokkaamaan meditaatioon sopivammaksi. Toisaalta *prana* ei tarkoita ainoastaan sisään- ja uloshengitettävää ilmaa vaan energiaa. Pranayama-harjoitusten katsotaan elimistön tehokkaan hapettamisen lisäksi puhdistavan myös ihmisen energiakehoa. (Souto 2000: 19.) Hengitysharjoituksia, jotka koostuvat sisään- ja uloshengityksestä sekä hengityksen pidättämisestä⁶³, tehdään hathajoogassa perinteisesti asanoiden (jooga-asentojen) jälkeen, mutta tietoinen hengitys on myös asentoharjoituksen olennainen osa. Koko hathajoogaharjoituksen ajan pyrkimys on

⁶³ *Hathayoga Pradipikan* mukaan on olemassa kahdenlaista hengityksenpidättämistä (*kumbhaka*); *sahita* on tahdonvaraisen ja kontrolloidun sisään- ja uloshengityksen välinen tauko. *Kevala* on tahdosta riippumaton hengityksen pysähtyminen; tällöin polaaraisuus loppuu ja saavutetaan vapautuminen. (Souto 2000: 20-21.)

sierainten⁶⁴ kautta kulkeva, tasaisen rauhallinen ja äänetön hengitys, jonka tahdissa jooga-asennot suoritetaan.

5.4. Joogaharjoituksen rakenne

Saizar kuvailee argentiinalaisen joogatunnin jakautuvan neljään eri vaiheeseen: rentoutumiseen, asana- ja hengitysharjoituksiin, meditaatioon ja kiitokseen (Saizar 2010: [online]). Tyypillistä harjoitukselle on huomion kiinnittäminen kehon vakauteen, liikkeisiin, tunteuksiin, hengitykseen ja energioihin (Persson 2007: 47). Harjoitustavassa edetään pinnallisesta suoritustavasta hienovaraiseen, joten lopulta fyysisestä harjoituksesta tulee mielen harjoitus (Tavi 2002: 17, 18, 38). Alun rentoutuminen on eräänlainen virittäytyminen tunnelmaan. Sen tarkoituksena on luoda tarvittavat ruumiin ja mielen olosuhteet liikkeiden oikeaoppista suorittamista varten ja tuoda huomio tähän hetkeen ja omaan kehoon. Suurin osa hathajoogan noin puolitoistatuntisesta harjoituksesta kuuluu asana- ja hengitysharjoitusten parissa. (Saizar 2010: [online].) Hathajoogaharjoitus tehdään silmät kiinni, jotta huomio siirtyisi ulkoisista asioista sisäiseen tarkkailuun. Asentoharjoituksessa korostetaan staattisuutta (Hermógenes 2004: 31) sekä ruumiin että mielen tasolla; huomion siirtyessä vaeltelevista ajatuksista ja kehollisen suorituksen haasteista syvään asennon ja hengityksen *ajatuksettomaan tarkkailuun*, ihmisen sanotaan todella harjoittavan joogaa (Smith 2004: [online]; Baranay 2004: 245). Jooga-asento on Patanjalin (II: 46) oppien mukaan vakaa (*sthira*) ja mukava (*sukham*), se saavutetaan toisaalta ruumiillisen ponnistuksen hellittäessä ja mielen kontemploidessa äärettömyyttä (II: 47). Ainoastaan asennolle olennaisten lihasten tulisi työskennellä ja muun osan kehosta rentoutua. Asanassa viipymisen katsotaan takaavan positiiviset vaikutukset ja myös liikkeestä toiseen soljutaan hengityksen tahdissa, harkitusti ja keskittyen. (Hermógenes 2004: 31).

Oman joogaohjaajakoulutukseni mukaan tasapainoisen joogaharjoituksen täytyy pitää sisällään eteen-, taakse- ja sivutaivutuksia, kiertoasentoja ja ylösalaisia asentoja.

⁶⁴ Sierainten tehtävä on säännöstellä ulos- ja sisäänhengitettävän ilman määrää sekä puhdistaa, lämmittää ja kosteuttaa sitä elimistölle sopivaksi. Hathajoogassa se yhdistyy myös energiakanavien (nādi) toimintaan; ida edustaa vasenta ja pingala oikeaa puolta. Ihmisen sanotaan hengittävän toispuoleisesti, käyttäen yleensä enemmän oikeaa sierainta, joka edustaa aktiivisuutta (ha). (Hermógenes 2004: 73). Myös hengitysharjoitusten tarkoitus on tasapainottaa polaarisuutta; jälleen kerran palaamme joogan ha-
tha -symboliikkaan.

Jokainen asana valmistellaan kahdella dynaamisemmalla toistolla, joita seuraa kolmas, pidempi ja staattisempi asento. Ohjatulla tunnilla vetäjä voi antaa ohjeita oikeasta asennosta joko visuaalisesti, sanallisesti tai koskettaen; harjoittajan on tarkoitus itse oppia tarkastelemaan ja säätelemään kehoaan (sopiva lihasjännitys ja -rentous, hengitys, tasapaino ja koordinaatio) monipuolisesti. Hengitys ja huomio keskitetään tiettyyn kehon osaan asennosta riippuen. Jokaista asanaa seuraa vastaliike, jonka tarkoitus on edellisen kompensoiminen (esim. taaksetaivutuksen jälkeen tehdään lyhyt eteentaivutus). Asentojen järjestykselle on olemassa suosituksia (esim. ylösalaiset asanat tulevat yleensä viimeisinä) ja suoritustavalle kehoituksia, varoituksia, vaihtoehtoisia asentoja ja selvityksiä asennon vaikutuksista fyysisellä, psyykkisellä ja energettisellä tasolla.

Saizarin (2010: [online]) mukaan asento- ja hengitysharjoituksia seuraa meditaatio, mutta oman joogaohjaajakoulutukseni yhteydessä siitä puhuttiin loppurentoutuksena, jota voi joissain tapauksissa seurata myös lyhyt meditaatio istuma-asennossa. Loppurentoutus tapahtuu makuuasennossa, yleensä *shavasana*ksi (”kuolleen asento”) kutsutussa jooga-asennossa, jossa ihminen lepää selällään, kädet ja jalat symmetrisesti harallaan. Tarkoitus on saavuttaa täydellinen ruumiin, hengityksen ja mielen rentoutuminen, johon ohjaaja voi johtaa eri tekniikoiden avulla. Suurin osa rentoutuksesta, yleensä noin 10 minuuttia, tapahtuu kuitenkin hiljaisuuden vallitessa. Yleisesti harjoitus päättyy sanoin tai elein esitettyyn kiitokseen. (Saizar 2010: [online]) Itse päätän oman harjoitukseni pieneen kumarrukseen kädet ns. pronamudrassa (kämmenet yhdessä, peukalot rintalastaa vasten). Joogaharjoituksen alkuun ja loppuun voi liittyä myös yhteinen mantra⁶⁵. Jotkut ohjaajat saattavat myös lukea joogaan liittyviä aforismeja loppurentoutuksen aikana.

⁶⁵ Mantra on yhdistelmä henkisesti merkityksellisiä sanoja tai sointuja, joiden laulamisella/toistamisella uskotaan olevan spirituaalinen voima (Kasteberger 1978: 176). Yleensä mantrat ovat sanskritinkielisiä.

6. JOOGAN LÄVISTÄMÄ ELÄMÄ

6.1. Ensikosketuksesta syvempään ymmärrykseen

Lähes kaikkien informanttien tapauksessa tietämys joogasta on aloittaessa vähäinen; ensimmäiselle joogatunnille on yleensä päädytty jonkun suosituksesta. Joogan aloittamiseen voi myös liittyä etsintävaihe. Diego (H2) kertoo opiskelleensa antropologiaa ja harjoittaneensa zenbuddhalaista meditaatiota nähdessään eräänä päivänä kadunkulmassa valtaisan joogaopintoja mainostavan kyltin. Osaamatta selittää miksi, ja tietämättä aiheesta juuri mitään, hän kuvailee tunteneensa vahvan halun ”olla juuri tuota”:

“Y un día fui por la calle San Luis y Viamonte, bajé del colectivo, levanto la cabeza así y veo un cartelazo en la esquina que decía: Escuela de Yoga. Y a mí no me preguntes qué me pasó pero yo dije: yo quiero ser eso. Me vino así, como ---, no sé. Y fue así como yo empecé.” (H2.)

Tämä ensikosketus vei Diegon joogan ja itämaisen filosofian pariin, joiden opetuksesta hän nyt päätoimisesti elää (H2).

Manuelin kiinnostuksen joogaan herätti erään uskonnollisen instituutin joogatunneilla käyvä tuttava, joka suositteli Van Lysebethin kirjaa *Aprendo Yoga*⁶⁶ (1971). Vuoden 1983 tietämissä Manuel alkoi harjoitella teoksen avulla itsenäisesti; hän on ainoa joogaharjoituksen omatoimisesti aloittanut informantti. Manuel kuvailee itseään tuolloin työympäristöönsä kyllästyneeksi insinööriksi, joka alkoi pikku hiljaa suuntautumaan kohti erilaista kirjallisuutta: jesuiittojen siirtomaa-aikaisia kirjoituksia, teologista antropologiaa ja lopulta joogaa. Myöhemmin Manuel päätyi Diegon tapaan itämaisten opintojen 5-vuotiselle maisterilinjalle, ja myös hänelle joogasta ja itämaisesta filosofiasta muodostui sekä elämäntapa että -työ. (H8.)

Marían tapauksessa sysäys tuli omilta katolilaisilta ja joogaavilta vanhemmilta, jotka kannustivat tyttöönsä kokeilemaan. Vaikka nivelten liikkuvuuteen keskittynyt ikäihmisten ryhmä ei innostanut 20-vuotiasta informanttia, erään iäkkään kanssaharjoittajan ketteryys yllätti. Puolipäivätyön tuoman vapaa-ajan myötä María

⁶⁶ Ilmestynyt 1978 suomeksi nimellä *Joogaa itseopiskelijoille* (Karisto).

aloitti joogaopinnot sairaan isänsä kannustamana, mutta hän kertoo ennakkoluulonsa joogan suhteen olleen vahvoja:

Minulla oli paljon ennakkoluuloja, luulin että koko se kasvissyöntijuttu oli eräänlainen sirkus. Ja että porukka oli vähän valheellista, en voinut ymmärtää miten joku, joka minulle oli vain jumppaa, sai ihmiset sanomaan 'tämä tekee niin hyvää' ja se tuntui valheelta. Filosofia, olin vahvasti karman ajatusta vastaan. Kyllä, minulla oli paljon ennakkoluuloja ja joogaporukka oli minusta liian kahjoa.⁶⁷ (H3, suora käännös.)

Haastateeluista käy hyvin ilmi joogan yleistyminen länsimaisen terveystieteen kontekstissa: ainakin Marianalle, Analle ja Lilianalle ensisysäys tuli lääkärin suosituksesta. 50- vuotias Mariana on joogannut 34-vuotiaasta asti selkävaivan vuoksi. Hän odotti joogan olevan voimakkaampaa, kuntovoimistelun tapaista ja enemmän tekemiseen keskittyntä, mutta yllättyi harjoituksen rauhallisuudesta ja staattisesta venytyksestä. Kokemus oli miellyttävä ja jo muutaman kuukauden jälkeen Mariana alkoi huomata muutoksia itsessään: voimakkaat selkä- ja kuukautiskivut hävisivät. Lääkäri tulkitsi muutokset joogan ansioksi. Mariana jatkoi harjoitusta ja päätyi lopulta myös opiskelemaan jooganohjaajaksi. (H9.) Anakin aloitti joogan nelisen vuotta sitten korkean kolesterolin ja työstressin tasapainottamiseksi. Hän oli harjoittanut meditaatiota jo vuodesta 1995, mutta ei tiennyt joogasta juuri mitään. (H5.) Lilianan kiinnostus joogaan alkoi noin 12 vuotta sitten. Epämääräinen mielikuva jostain erityisestä sai hänet harkitsemaan päätöstä lähes puolitoista vuotta:

Tiesin vain, että halusin aloittaa ja melkein puolitoista vuotta epäröin, kunnes löysin paikan, jossa ottaa tunteja, koska se tuntui liian tärkeältä, vaikka en tiennytkään hyvin mistä oli kyse, minulle se oli liian tärkeää, kuin olisin tiennyt, että olin luovuttamassa jotain jollekin, enkä voinut luovuttaa sitä kenelle tahansa.⁶⁸ (H6, suora käännös.)

Aviomiehen aloittaessa joogan lääkärin suosituksesta ja ohjaajan ollessa kyseisen lääkärin vaimo, myös Liliana löysi tarvittavan luottamuksen ohjaajaan ja rohkaistui kokeilemaan. (H6).

⁶⁷ "Tenía muchos prejuicios, creía que era un poco un circo todo el tema de los vegetarianos. --- Que la gente era un poco mentirosa en eso, no podía creer como para mí que era una gimnasia, entendés, la gente decía 'no, me hace tan bien' y me parecía una mentira. La filosofía, estaba muy en contra con el tema del karma. Sí, tenía muchos, muchos prejuicios y me parecía que la gente de yoga era muy volada." (H3.)

⁶⁸ "Único que sabía era que me gustaría hacerlo y estuve casi un año y medio dando vueltas hasta encontrar donde tomar clases, porque me parecía que era algo demasiado importante, si bien no sabía de qué se trataba, para mi era demasiado importante, era como que sabía que iba a entregar algo a alguien y no podía entregarlo a cualquiera." (H6.)

Arielin tapaus on esimerkki joogametodien yleistymisestä terveyden ylläpidon lisäksi myös esiintymistäiteilijoiden rentoutus- ja kehontuntemusvälineenä. Vaikka Ariel arveleekin ensimmäisen kontaktin joogaan tapahtuneen lapsuudenkodin joogakirjojen välityksellä, ensimmäiselle tunnille hän päätyi teatteriharrastuksen myötä noin kahdenkymmenenkolmen vuoden iässä. Vaikka tietämys ei ollut suuri, innostusta riitti; Indra Devi -instituutin meditaatio ja fyysinen harjoitus osoittautui hyvälaatuisiksi ja nautinnollisiksi. Ariel kertoo instituutioden ja suuntausten vaihtuneen moneen otteeseen miltei 23-vuotisen joogapolun aikana ja myös harjoituksessa olleen katkoksia, sillä kotona informantti ei joogaa. Harjoituspaikkaa hän on vaihtanut, kun instituutiot ovat vaikeuttaneet joogan harjoittamista mm. myymällä sitä eksoottisena, kun Arielin mielestä harjoittaminen ei ole tippaakaan eksoottista:

Joskus en tunne oloani mukavaksi ja minun täytyy jättää paikka ja etsiä toinen. Ei joogaharjoituksen takia, jota jooga on --- jotkut ideat ja omaksunnat siitä mitä jooga on, joissain instituutioissa, kun sitä karsitaan tai vaikeutetaan... Idea on alkaa harjoittamaan ja kehittyä ja aina harjoittaa ja harjoittaa, ei se ole alussa sen enempää. Ja kun se myydään jonain eksoottisena, ei siinä ole minusta mitään eksoottista, se on mennä kehossa ja koko persoonassa tiettyyn paikkaan ja alkaa harjoitus ja mennä kotiin, aina uudelleen ja uudelleen. Ei se ole minusta eksoottista.⁶⁹ (H10, suora käänös.)

Monet informanteista (mm. H1, H3, H5, H6, H7, H8, H9, H10) kertovat aloittaneensa säännöllisemmän harjoituksen fyysisesti ja emotionaalisesti miellyttävän ensikokemuksen jälkeen. Ystävän suosituksesta vuonna 2002 ensimmäiselle joogatunnilleen päätenyt Carla kuvailee ensikokemustaan joogasta voimakkaana sisäisenä tuntemuksena:

Ensimmäiseltä tunnilta lähtien tunsin sen olevan jotain minuun kuuluvaa, se oli siis jotain minusta ja ihmissuvusta erottamatonta, siis oma olemukseni, kuten maa tai luonto, tunsin sen erittäin sisäisesti. --- Muistan vain että ensimmäisenä päivänä tunnin jälkeen tunsin itseni hyvin

⁶⁹ “A veces no estoy cómodo en el espacio y necesito irme del espacio y buscar otro. No con la práctica de lo que es el yoga, --- algunos entendimientos o apropiamientos de lo que es el yoga en algunas instituciones donde lo recortan o lo dificultan... La idea es ponerse a practicar e ir progresando y siempre practicar y siempre practicar, no es más que eso en un principio. --- Y... cuando lo venden como algo exótico, no me parece para nada exótico, es ir con tu cuerpo, con toda tu persona a un lugar y ponerte en una práctica e irte a tu casa, una y otra vez. No me parece exótico.” (H10.)

onnelliseksi ja en voinut lopettaa hymyilemistä ja nauramista, ja sanoin: mitä tämä on? Haluan tuntea näin.⁷⁰ (H1, suora käännös.)

Teresan perheessä etusija annettiin älyllisille ja intellektuaalisille aktiviteeteille ja liikunnan merkitystä vähensyttiin. Vasta vanhempana Teresa huomasi todella nauttivansa kehollisesta työskentelystä. Hän aloitti joogan selkäkipujen lievittämiseksi ja tunsikin olonsa heti mukavammaksi kuin tavallisen voimistelun parissa. Vaikka harjoituksessa on ollut katkoksia ja muutoksia, hän sanoo löytäneensä joogasta uuden maailman, joka vei fyysisyyden lisäksi myös sisäiseen kokemukseen. Joogan syvällisyys yllätti, sillä vaikka Teresa tiesikin sen henkisydestä, ei hän ymmärtänyt mistä se sai alkunsa. Hän arvelee idean joogata ”tunteakseen itsensä fantastiseksi, jumalattareksi” saattaneen osaltaan vaikuttaa omiin ennakoasenteisiin. Siksi näkemys joogaajasta Buddhan esimerkin mukaisena keskittien kulkijana yllätti. (H7.)

Vaikka lähes kaikki haastateltavista ovat aloittaneet joogan tietämättä aiheesta juuri mitään, he eivät koe mielikuvan joogasta niinkään muuttuneen kuin *syventyneen* oman oppimisen ja kokemuksen kautta. Joogan tie on kuitenkin loppumaton. (H9) Monet kokevat joogan olevan työkalu ihmisenä kasvamiseen ja pelotta omaan itseen tutustumiseen, jossa kysymys ei ole itsensä kanssa kilpailemisesta, vaan omien rajojen löytämisestä, työstämisestä ja hyväksymisestä (H6).

6.2. Joogaharjoitus ja -elämä

Vaikka informantit kokevat joogan olevan ennen kaikkea henkinen tie, he painottavat säännöllistä, kehollista joogaharjoitusta. Jotkut harjoittavat päivittäin kotonaan, toisten harjoitus tapahtuu ohjatuilla tunneilla muutamana päivänä viikossa. Jo pitkään joogan opetuksesta eläneet Manuel, Diego ja Liliana joogaavat kotonaan. Manuel (H8) painottaa pysyvää, henkilökohtaista, päivittäistä jooga-asetosarjaa ja Liliana (H6) on toistanut samaa noin puolen tunnin harjoitusta joka toinen päivä viimeisen kahden vuoden ajan.

⁷⁰ “Desde la primera clase yo sentí que era algo que me pertenecía, o sea que era algo inherente a mi, a la especie humana, o sea mi propio ser, así como la tierra, como la naturaleza, o sea lo sentía muy internamente. --- Yo lo que me acuerdo, el primer día después de la clase en cuanto terminé la clase sentí una felicidad tan grande y lo único que recuerdo es que no paraba de sonreír, no paraba de reírme, y digo: ¿y éste qué es? Y yo me quiero sentir así.” (H1.)

Molempien sarjaan kuuluu asanoiden lisäksi myös hengitysharjoituksia (pranayama) ja meditaatiota. Diego (H2) keskittyy päivittäiseen rukoukseen ja pranayamaan. Rukous on hänelle samaan aikaan sekä katolilainen että joogan harjoitus. Clara ja Ariel eivät harjoita joogaa kotonaan vaan käyvät tunneilla 3-4 kertaa viikossa. Sen lisäksi Clara (H1) opiskelee joogaa eräässä yksityisessä joogakeskuksessa kerran viikossa. Ariel (H10) huomauttaa, ettei tunteihin kuulu meditaatio, vaikka asanaharjoitusta itsessään voi pitää meditatiivisena. Kristillistä meditaatiota hän harjoittaa kaksi kertaa päivässä.

María, Ana, Teresa ja Mariana opiskelevat joogaohjaajiksi. Yliopistolla joogaharjoituksia tehdään noin kolme kertaa viikossa, muut tunnit ovat teoreettisia. María (H3) käy myös yliopiston ulkopuolisilla joogatunneilla kerran viikossa. Hän kuvailee niitä fyysispainotteisiksi. María ja Mariana myös antavat joogatunteja. Mariana (H9) käy kerran viikossa järjestettävällä joogatunnilla, jonka asentosarjan hän toistaa viikonloppuna myös kotonaan. Kehollisen harjoituksen lisäksi jooga sisältää Marianalle koko eettisen elämäntavan. Ana (H5) meditoi aamuisin kotonaan, toistaen hiljaa mielessään mantraa eli sanskritinkielistä henkisiin tarkoituksiin käytettävää tavukokonaisuutta. Viimeisen kahden viikon sisällä Ana on tehnyt myös muita päivittäisiä joogaharjoituksia. Teresa (H7) ei sairaudestaan johtuen voi tehdä asentosarjoja, mutta sanoo käyttävänsä hengitysharjoituksia mielensä rauhoittamiseksi. Informanteista María ja Ana ovat uusimpia joogan tiellä, ja heidän harjoituksensa voi siitä johtuen olla epäsäännöllisempää.

Haastateltavien ”joogi”-määritelmässä toistuu sama idea kuin katolilaisen määritelmässä: oikea harjoittaja *elää* joogan, ei ainoastaan ulkoisena rituaalina vaan myös sisäisenä ja henkisenä kokemuksena. María vertaa joogea lähetysaarnajiin: he ovat aidosti iloisia, sillä omistavat elämänsä asialle, joka tekee hyvää keholle, mielelle ja sielulle (H3). Diego jakaa joogan harjoittajat yksiin, jotka harjoittavat kuten urheilua, toisiin, jotka harjoittavat terapeuttisessa mielessä, ja lopulta niihin, jotka haluavat joogan rakentavan osan omaa identiteettiä. Jälkimmäisessä tapauksessa jooga tunkeutuu elämän joka osalle: kehoon, käytökseen, elämäntyyliin ja elämänasenteeseen. Diegon mukaan on vaarallista köyhdyttää jooga pelkästään fyysiselle tasolle, sillä se läpäisee ja ylittää fyysisen (”yoga trasciende lo fisico”). (H2.) Myös Lilianan ja Teresan vastauksissa toistuu tämä idea joogasta elämäntyylinä, osana omaa itseä. Liliana (H6) ei puhuisi joogaharjoittajista vaan joogassa olemisesta:

Luulen että kysymys ei ole 'olla joogaharjoittaja', vaan olla joogassa. Jos tänään kysyt mitä se tarkoittaa minulle, se on olla minussa, se on olla.⁷¹
(H6, suora käänös.)

Lilianalle jooga ei ole ainoastaan joogaharjoitus, vaan kaikki, koko elämä ja oma itse (H6). Hänen tapansa myös Marianalle (H9) jooga elämänfilosofiana ei tarkoita pelkästään fyysistä asanaharjoitusta vaan myös kokonaisvaltaista ihmisenä kehittymistä *yamojen* ja *niyamojen* eettismoraalisten sääntöjen kautta. Jooga pitää sisällään kehollisen harjoituksen, mutta muutos on sisäinen. Liliana arvelee olevan myös ihmisiä, joille joogan tien kulkeminen ilman fyysistä harjoitusta on mahdollista, mutta itselle molemmat ovat tärkeitä. (H9.) Teresa (H7) sanoo joogan elämäntyylinä vievän sisäiseen kokemukseen ja refleksiivisyyteen. Todellinen joogaaja on keskitien kulkija, joka on Buddhan tapaan jo lähestynyt totuudellisuuden ja väkivallattomuuden aspekteja elämässään. (H7.)

Vastauksissa painottuu joogan tie fyysisestä henkiseen. Olennainen ja konkreetti lähtöpiste on hathajoogaharjoitusten tarjoama kehollinen kokemus, jossa säännöllisyys vie itsestään syvempään (henkiseen) kokemukseen (Pablo H4). María puhuu ”joogaan heittäytymisestä”, antautumisesta täydesti joogaharjoitukselle; ilo, ymmärrys ja joogan meditatiivinen puoli tulevat itsestään kun fyysinen mukavuus harjoituksessa on saavutettu (H3). Carlan mukaan tärkeintä on halu harjoittaa joogaa, silloin kokemus syvenee itsestään. Ihminen on psyko-fyysis-emotionaalinen kokonaisuus, ja yhden osa-alueen työstäminen kehittää automaattisesti myös muita aspekteja. Kehollinen harjoitus on Carlallekin tärkeä osa joogaa, sillä hän arvelee meditaation olevan vaikeaa, ellei fyysisiä heikkouksia työstämällä ole ensin vapauttanut energian kiertoa kehossa. (H1.)

Harjoitus fyysisyydestä lähtien, sillä on olemassa meditatiivisia linjoja, meditointi on myös tärkeää, mutta minusta keho on aina vain tärkeämpi. Ja kehossa on kaikki, ei ole mitään, joka ei kulkisi kehon kautta tai jäisi siihen, ja jos ei harjoita sieltä käsin, jos ei harjoita konkreettisesta käsin, en näe sillä vakaata pohjaa.⁷² (H8, suora käänös.)

⁷¹ “Lo que pasa que yo creo que no es ser un practicante, es estar en yoga. Es como que hoy si me preguntás qué es para mí, es estar en mí, es ser.” (H6.)

⁷² “La práctica desde lo físico, o sea porque hay líneas meditativas, también es importante la meditación, pero yo entiendo que el cuerpo es cada vez más importante. Y en el cuerpo está todo, no hay nada que no pase o quede en el cuerpo, y si no trabajás desde allí, si no trabajás desde lo concreto, no le veo base.” (H8.)

Jooga on erityisesti henkinen sitoumus (H5), mutta fyysinen joogaharjoitus pitää sisällään kaiken (mm. H1, H5, H6, H8), sillä ihminen on kehon, mielen, tunteiden ja henkisyyden kokonaisuus. Manuel (H8) painottaa systemaattista ja päivittäistä joogaharjoitusta, vaikka vain lyhyttäkin. Harjoitus lähtee fyysiseltä tasolta, mutta kehossa on kaikki. Joogan konkreettisuus on nimenomaan keskittyneessä kehollisessa harjoituksessa. Jooga-asentojen lisäksi tieto, takertumattomuus ja hetkessä eläminen ovat Manuelin mukaan olennainen osa koko elämän pituista harjoitusta. Takertumattomuudella (*desapego*) hän tarkoittaa avoimuutta harjoituksen ja elämän tuomille asioille, odottamatta mitään. Sekä nautinnolliset että kivuliaat tapahtumat täytyy ottaa vastaan ja työstää. Olennaista on tälle hetkelle antautuminen. Etsivä ihminen menee jatkuvasti eteenpäin, mutta henki (ihmisen ja koko elämän todellinen olemus) on tässä ja nyt, jokaisen sisällä, kaikkialla. (H9.)

6.3. ”Jooga antaa oman itsen”

Informantit kokevat joogan vievän tutkimusmatkalle omaan itseensä, siksi harjoituksen vaikutusten katsotaan pitävän sisällään ihmisyyden kaikki osa-alueet. Vaikka Pablo (H4) ei itse joogaa, hänellä on takanaan vuosikymmenten kokemus joogaoppilaiden tarkkailusta heidän kaksivuotisen ohjaajakoulutuksensa aikana. Joogan myönteiset vaikutukset voi hänen mukaansa huomata muutoksessa, jonka monet oppilaat käyvät läpi tuossa ajassa. Kehotietoisuuden kasvu on tärkeä lähtöviiva ihmisen integroitumiselle kaikkien tasojen kokonaisuutena. (H4.) Diego tiivistää joogan voivan toimia oppaana ”ihmisenä täydentymisessä” tai ”ihmisyyden toteutumisessa” (*realización*) (H2). Joogan vaikutukset voivat viedä autenttisempaan minätuntemukseen. Lilianan (H6) sanoin *joogaharjoitus antaa oman itsen*:

Se antaa... se saa heräämään, saa tuntemaan, antaa rakkautta, antaa uskoa, antaa rauhallisuutta, antaa tilaa, antaa oman itsen⁷³ (H6, suora käännös).

Mariana (H9) kokee joogan ansiosta olevansa lähempänä todellista olemustaan. Hän aloitti joogan opiskelun hyvin traumaattisen avioeron ja perhetilanteen muutoksen jälkeen. Kuluneen kolmen vuoden aikana Mariana kokee joogan muuttaneen 360

⁷³ “Te da.... te despierta, te da sentir, te da amor, te da fe, te da tranquilidad, te da espacio, te da vos (H6)”

astetta: ”Soy 360 grados completamente diferente (H9)”. Luonteen rauhallisuus, ymmärtäväisyys ja hyvyys ovat joogan aikaansaamia muutoksia, jotka Marianan opettaja on tulkinnut autenttiseksi minuudeksi. Aikaisemmin Mariana sanoo voineensa niin pahoin, ettei ollut oma itsensä. Toinen opettaja on kommentoinut Marianan läpikäymän muutoksen näkyvän hiussuortuviin asti – ” desde el pelo se nota mi cambio (H9)” – sillä sisäinen muutos heijastuu myös ulospäin⁷⁴. (H9.) Muutosprosessi mahdollistuu joogan avatessa harjoittajan psykologisia ja emotionaalisia solmuja:

Se (jooga) on fantastinen, ennen kaikkea kyvyssään avata ihmisen emotionaalisia ja psykologisia lukkoja ja saada aikaan muutoksia ja olla onnellisempi itsensä kanssa. Ne (vaikutukset) ovat uskomattomia, uskomattomia.⁷⁵ (H1, suora käännös.)

Manuel (H8) tiivistää joogan tavoitteen Patanjalin sutrien (I: 2) mukaiseksi mielen hiljentämiseksi. Mielen hiljentyminen mahdollistaa ihmisen todellisen olemuksen löytymisen, mikä on henkinen kokemus. Siksi Manuel puhuu joogasta paluuna luonnolliseen: henkisyys on yhtä luonnollinen asia ihmistä kuin moraalisuus ja eettisyyskin. Joogassa moraalit ymmärretään itsestä käsin: voidakseen olla autenttisesti hyvä, täytyy ensin saada aikaan muutos itsessä (H1, H8). Jooga on nimenomaan ”itsen kohtelua ilman väkivaltaa” (Teresa H7), ja silloin hyvään elämään ei ohjaa ainoastaan halu miellyttää tai tulla sosiaalisesti hyväksytyksi (H8). Ihminen ei voi antaa, jos ei ole valmis (H1, Carla). Siksi muutoksen täytyy olla ensin sisäinen:

Kun aloitamme fyysisestä harjoituksesta on kuin alkaisimme työstää sisäpuoltamme. Emme voi antaa sitä, mitä meillä ei ole, siksi antaaksemme jotain meidän täytyy ensin saada se aikaan itsessämme.⁷⁶ (H1, suora käännös.)

Fyysisen tason hyvinvoinnin (mm. H1, H10) ja kehotietoisuuden (mm. H3, H4, H7) lisäksi joogan koetaan tuovan elämään lohtua ja lisäävän onnellisuutta, sillä se auttaa

⁷⁴ Joogateksteissä kerrotaan usein houkuttelevasti joogan nuorentavista vaikutuksista, mutta mm. Hermógenesin (2004) mukaan terveys ja nuoruus eivät ole hathajoogan päämääriä, vaan välineitä. Terve ruumis rauhoittaa mielen ja takaa pitkän elämän; molemmat ovat olennaisia valaistumista tavoittelevalle henkiselle etsinnälle. (Hermógenes 2004: 45).

⁷⁵ ”Es fantástica porque, sobre todo en la capacidad para desbloquear bloqueos emocionales y psicológicos que tiene el hombre para poder generar los cambios y poder ser más feliz con uno mismo, son increíbles, son increíbles” (H1).

⁷⁶ “Al comenzar por la práctica física es como nos comenzamos a trabajar nuestra interioridad. Nosotros no podemos dar lo que no tenemos, entonces para poder dar algo tenemos que primero generarlo en nosotros” (H1).

vaikkeissakin tilanteissa pitämään yllä toivoa ja olemaan tyytyväinen (H5). Maríalle jooga antoi iloa ja rauhaa, kun oma uskonto oli jättänyt tyhjäksi ja pettyneeksi (H3), ja Teresalle (H7) jooga on toiminut työkaluna mielen rauhoittamiseksi ja näin auttanut lievittämään omaa sairautta. Fyysisen ja psykologisen rauhoittumisen tuoma sisäinen hiljaisuus on yksi joogan tärkeimmistä anneista, joka mahdollistaa hetkessä elämisen (H8) ja kontemplatiivisemmän elämänasenteen (H5). Teresa kutsuu tätä *virtaamiseksi* (*fluir*), joka mahdollistaa uusien asioiden ilmestymisen (H7). Virtaaminen vaatii hellittämistä ja irti päästämistä. Analle itämaisen filosofian piiristä tuttu *vapautuminen* voi olla joogan päämäärä monessakin mielessä. Se voi karman aiheuttamasta jälleensyntymästä irtautumisen lisäksi tarkoittaa myös vapautumista huonoista asenteista, asioista ja ihmisistä, ja niiden korvaamista uusilla, ennen kaikkea uudella katseella (H5). Informantit kokevat joogaharjoituksen auttavan elämään minuuden eri tasot. Kehollinen harjoitus ylittää fyysisen ja psyykkisen hyvinvoinnin tuoman uuden minäkäsityksen myötä myös sosiaalisen elämän vuorovaikutuksiin ja tapaan tulkita maailmaa.

7. KOHTAUSPISTEESSÄ

7.1. Yhtäläisyyksiä ja eroja

Ensiksi ikään kuin tuli katolilaisuus ja sitten jooga, mutta sanoisin että ne kulkevat yhdessä ja integroituvat⁷⁷ (H9, suora käännös).

Suurimmalle osalle informanteista katolilaisuuden ja joogan välisen eron määrittäminen tuntuu vaikealta ja jopa teennäiseltä, vaikka niitä ei myöskään nähdä samana asiana. Teresa kuvailee aamumeditaationsa olevan yhtäläillä katolilaisuutta kuin joogaakin, sillä omassa persoonassa nämä kaksi yhdistyvät (H7). Ana (H5) kokee meditaation ja hengitysharjoitusten parissa Jeesuksen läsnäolon ja omistaa siksi koko joogaharjoituksensa Kristukselle⁷⁸. Haastateltavien elämässä katolilaisuus ja jooga ovat toisiinsa kietoutuneita, saumattomia osia omaa elämää. Mariana (H9) kuvailee jopa kaikista vaikeimpien elämäntilanteiden auttaneen joogan tielle astumista ja näin paremmaksi ja ymmärtäväisemmäksi ihmiseksi kehittymistä. Silmät kiitollisuudelle avautuivat joogan myötä, hän jatkaa, mutta se on kiitosta Jumalalle kaikesta mitä elämä tuo eteen, ja siis osa omaa uskoa ja sen elämistä:

M: Olen elämälle kiitollinen, olen kiitollinen, en voisi valittaa mistään mitä minulle on elämässä tapahtunut, sillä jopa vaikeat hetket, joita elin niinä elämäni neljänä vuotena, auttoivat astumaan joogan tielle ja tekemään minusta paremman ihmisen ja ymmärtämään.

H: Mutta ymmärsitkö tuon nyt vai aina?

M: Ei, ei, ei, nyt joogaopintojen yhteydessä. Se, että mikään ei ole sattumaa, kaikella elämässä on merkitys ja kaikki tapahtuu jotakin varten.

⁷⁹ (H9, suora käännös.)

Länsimaisessa joogassa korostetaan sen soveltuvuutta kaikille uskonnosta ja elämäntilanteesta riippumatta. Arvo Tavi (1990) kirjoittaa, että "joogan harjoittaminen on universaalia. Se ei koske mitään uskontokuntaa erityisesti." Tavin

⁷⁷ "Fue una cosa como que surge primero el catolicismo, después surge el yoga, pero yo podría decirte que las dos cosas van acompañadas y se integran" (H9).

⁷⁸ "Lo que yo siento es superlativamente la presencia de Jesús, de hecho yo toda mi práctica se lo dedico a él (H5)."

⁷⁹ M: Soy una agradecida a la vida, soy una agradecida, yo no me podría quejar de nada lo que me ha pasado en la vida porque incluso los malos momentos como los que pasé esos cuatro años, en mi vida, a mi me ayudaron a entrar en el camino de yoga y hacerme mejor persona y comprender.

H: ¿Pero eso lo enteraste ahora o siempre?

M: No, no, no. Esto es ahora con el estudio del yoga. Eso de que nada es casual, todo tiene un sentido en la vida y todo sucede por algo. (H9.)

mukaan joogassa käytetty sana Isvara ei viittaa minkään uskontokunnan jumalaan erityisesti vaan korkeimpaan henkiseen tietoisuuteen. (Tavi 1990: 9.) Myös Svami Visnu Devananda sanoo, että "kuka tahansa voi harjoittaa joogaa. Ikä, kunto tai uskonto eivät ole esteitä." Devanandan mukaan ihmisiä yhdistää sama fyysinen rakenne ja menetelmä pysyisi samana, vaikka mietiskelyn kohde vaihdettaisiin esimerkiksi Krishnasta ristiin tai Daavidin tähteen. Hän muistuttaa, että vaikka jooga lähtee ruumiin tasolta, se päättyy oman ruumiillisuuden voittamiseen ja kuolemattoman sielun löytämiseen. (Lidell 1984: esipuhe.)

Erityisesti kristinuskoa ja Aasian uskontoja tutkineen uskontotieteilijän Walter Gardinin⁸⁰ (2004) mukaan monet viime vuosikymmeninä perustetut teoreettiskäytännölliset joogakeskukset ovat kristittyjen perustamia. Kristillisestä kiinnostuksesta joogaan kertovat myös klassisista joogateksteistä tehdyt lukuisat kristityt tulkinnat. Ensimmäisiä olivat teosofit Annie W. Besant, Alice Bailey ja Charles Johnston, joita Gardini kritisoi löyhistä käännöksistä ja suurpiirteisistä tulkinnoista. Jotkut tutkijat ovat vertailleet venäläis- ja kreikkalaisortodoksisten hesykasmi-munkkien ja joogan metodeita, mutta Gardinin mukaan tekniikoita voidaan pitää ainoastaan fenomenologisesti samankaltaisina, sillä etsitty lopputulos on erilainen. Silti joogan ilmiön ymmärtämiselle perustavanlaatuisissa Patanjalin joogasutrisissa ei Gardinin mukaan ole paljon kristinuskon uskomuksille ristiriitaisia elementtejä. ”Hyväksyttävänä” piirteinä voidaan pitää mm. kuvausta ihmisen eksistentiaalisesta tilanteesta⁸¹, joogan kahdeksaa tasoa (ks. liite 1), puhdistautumis- ja kontemplatiivisia vaiheita mielen hallinnan saavuttamiseksi ja transsia siihen liittyvine paranormaaleine ilmiöineen. (Gardini 2004: 23-24.)

Gardini (2004) huomauttaa kristinuskossa ja joogan filosofiassa olevan myös hyvin erilaisia filosofis-uskonnollisia oletuksia. Kristityt eivät usko uudelleensyntymään, hengen ja materian väliseen dualismiin tai jaksoissa etenevään ikuiseen kehitykseen.

⁸⁰ Gardinin kirjoittama Patanjalin joogasutrien käännös ja kommentaari *Yoga Clásico* (2004) kuului yliopiston joogakokonaisuuden oppimateriaaliin.

⁸¹ Joogan, kuten muidenkin intialaisten filosofien koulukuntien, lähtöpiste on ihmisen universaalissa kärsimyksessä. Patanjali (II: 15) määrittelee ihmisen ahdistuksen syyksi hänen hetkellisestä olemassaolostaan johtuvan jatkuvan muutoksen tilan ja itsekkäät toiveet. Ihminen on jo psykofyysiseltä rakenteeltaan konfliktiiäinen; joogafilosofian mukaan ihminen rakentuu kolmesta keskenään taistelevasta materian periaateista (*guna*), joita ovat *sattva* (valo, äly, hyvyys), *rajas* (aktiivisuus) ja *tamas* (passiivisuus ja tietämättömyys). Jooga ehdottaa ratkaisuksi valaistumisen tietä, jolla kärsimyksestä päästään lopullisesti eroon. (Gardini 2004: 61-68.)

Kristityt uskovat jumalan luomaan maailmaan, vaikka sen katsottaisiinkin jatkaneen luonnollista kehitystään monimutkaisempia muotoja kohti. Ihminen nähdään sielun ja ruumiin erottamattomana kokonaisuutena, eikä mielen toimintaa voi supistaa joogan filosofian näkemykseen sen kuulumisesta materian ”kevyempään” kategoriaan⁸². Empiirinen minä on todellinen (ei siis siis sânkhyan kuvaama hengen virheellinen identifioituminen materiaan) ja (rajallisesti) itsenäinen subjekti, jonka elämä juontuu kuolemattomasta ja henkisestä sielusta. Minän persoonallisuus on silti eri kuin Jumalan. (Gardini 2004: 23-24.)

Vaikka Gardinin (2004) mukaan myös kristinuskolla on ylimaallinen orientaatio sen katsoessa ihmisen viimeisen täydentymisen tapahtuvan tuonpuoleisessa, se arvostaa enemmän historiaa, aikaa ja inhimillistä todellisuutta. Maailma ei lopu sânkhyan kuvailemaan manifestoituneen materian imeytymiseen omaan alkulähteeseensä⁸³, vaan sen uudistaminen antaa alun uudenlaisille taivaille ja maille (2. Piet. 3: 13). Myös ruumis nousee kuolleista ja muuntuu henkiseksi ruumiiksi (1. Kor. 15: 42), joka yhdessä sielun kanssa vastaanottaa ikuisen palkkion tai ikuisen rangaistuksen. Suurinpana erona Patanjalin kanssa Gardini pitää kristinuskon käsitystä Jumalasta pyhänä kolminaisuutena, jonka syvin olemus on rakkaus. Siksi jumalan katsotaan luovan maailmassa omasta halustaan, joka ei kumoa ihmisen tekemistä vaan vahvistaa sitä. Patanjalille jumala on korkeimmalle kehittynyt henki (*purusha*), jonka käyttäminen esimerkkinä ja meditaation kohteena on suotavaa, mutta ihmisen vapautuminen johtuu viime kädessä psykofyysistä harjoituksista. Kristinuskossa ihminen on yhteydessä henkilökohtaiseen jumalaan rakkaudellisen dialogin välityksellä, ”kasvokkain” (1 Kor. 13, 12), menettämättä omaa persoonallisuuttaan. Tämä käsitys on Gardinin mukaan kaukana sânkhyan ateismista, vedantan monismista ja Patanjalin täydellisen eristäytyneestä ja itsenäisestä hengestä. Kristinuskossa jumalan rakkaus on dynaaminen ja päättävä aspekti, eikä sitä voi saavuttaa inhimillin voimin: yhteys on aina lahja.

⁸² Kuten aiemmin nähtiin, sânkhyan maailmankuva perustuu dualistiseen jakoon materian (*prakriti*) ja hengen (*purusa*) välille. Molemmat ovat ikuisia. Ne eivät ole toistensa vastakohtia, vaan täydentävät toisiaan dialektisessa suhteessa. Materia saa manifestoidun muotonsa maailmassa juuri hengen kautta; ilmestynyt materia koostuu kolmesta *gunasta* (ks. edellinen alaviite). Kaikki maailman ilmiöt koostuvat kolmesta *gunasta*, joiden erilainen keskinäinen suhde saa aikaan ilmiöiden näennäisen erilaisuuden. *Buddhi* (joogassa älykkyys tai tahdonvoima, joka on yksi mielen – *manas* – osa) on olemassaolevan materian korkein aste. *Buddhi* koostuu puhtaimmasta *gunasta*, *sattvasta*. (Gardini 2004: 106-112.)

⁸³ Materiaa (*prakriti*) on sekä ilmestynyt että ilmestymätöntä. Materia manifestoituu hengen (*purusa*) läsnäolossa, ilman aktiivisuutta, sillä henki on liikkumaton ja muuttumaton. Ilmestymätön materia lepää omassa alkulähteessään. (Gardini 2004: 106-107.)

(Gardini 2004: 24-25.) Tämä piirre korostuu kaikkien informanttien tulkinnoissa joogasta. Mm. Manuel (H8) vertaa joogaharjoitusta Evankeliumin metaforaan kylvämisestä. Sato ei riipu ihmisestä, mutta hänen pitää valmistella maaperä siitä huolimatta:

Sato ei riipu ihmisestä. Uuden Testamentin mukaan ihmisen sisällä on erilaisia maaperiä ja joskus vain yksi sadasta antaa satoa, toiseen tipahtaa kivi, eikä kasva mitään. Mutta ihmisen täytyy silti kylvää.⁸⁴ (H8, suora käänös.)

Vaikka Gardinin mukaan jooga ja kristinusko eroavatkin teoreettisesti toisistaan, jo joogan historia todistaa, ettei se ole tiukasti sidottu mihinkään tiettyyn filosofiseen koulukuntaan. Patanjali puki vanhat joogaopit sânkhya-filosofiaan, mutta toiset tulkitsivat niitä vedantan, buddhalaisuuden, jainismin tai jopa ateismin kautta. Gardini sanoo joogan opiskelun ja harjoittamisen voivan tarjota kristitylle tavan syventää sisäistä elämäänsä päättäväisemmin, oppia vähemmän diskursiivisen ja kontemplatiivisemmän meditaatiotekniikan ja sisällyttää tehokkaammin oma fyysisyys henkisiin harjoituksiin. Se on myös kutsu uudelleenlukea ja tulkita kristittyjä tekstejä. (Gardini 2004: 23-25.) Myös nämä piirteet toistuvat informanttien näkemyksissä joogan vaikutuksista.

Selvittääkseni katolilaisuuden ja joogan uskomuksien sijoittumista yksilön elämässä ja maailmankatsomuksessa, keskustelin informanttien kanssa joogan piirteistä, jotka ovat olleet mahdollisesti vaikeita hyväksyä omasta katolilaisuudesta käsin. Halusin selvittää, oliko kahden tradition yhdistymisessä kyse synkreettisestä sulautumisesta, eklektisestä liberaalista uskonvalinnasta vai selkeästä roolien jaosta joogaan metodina ja katolilaisuuteen uskona. Ainoastaan María (H3) kertoo löytäneensä ahdistuksen aiheita erityisesti karman ja jälleensyntymän ideoista, mutta sanoo tyytyneensä lopulta jättämään ne omien uskomustensa ulkopuolelle.

Manuelille (H8) traditiot ovat erilaisia tulkintamalleja, joilla on yhteinen päämäärä. Uskomusten erot ovat pinnallisia: sekä hindulaisuuden että katolilaisuuden tapauksessa

⁸⁴ “La cosecha no depende de vos. Y como plantea el evangelio, vos tenés terrenos de diferentes tipos dentro de vos mismo, y en algún momento cosecharás de ciento por uno, y en otro caerá una piedra y no sale nada. Pero vos tenés que sembrar igual.” (H8.)

on olemassa yksi *viimeinen* kuolema, joka vie yhteyteen jumalan kanssa. Manuel uskoo yhden ja ainoan elämän olevan tarpeeksi voimakas mahdollistaakseen vapautumisen. Manuel yhtyy kristilliseen tulkintaan sanoessaan vapautumisen ihmisen sijaan riippuvan lopullisesti armosta, ja jumalan armon olevan kaikille yhtäläinen:

Transformaatio tapahtuu jumalaisesta armosta. Se on armolahja. Ja jumalainen armeliaisuus ei ole yhdelle kyllä ja toisille ei, ei ole jakoa, yhdessä apostoli Paavalin kirjeessä, luulen että toisessa kirjeessä Timoteukselle ---- eräässä lyhyessä kappaleessa sanotaan: Jumala haluaa, että kaikki ihmiset pelastuvat ja saavuttavat tiedon totuudesta.⁸⁵ (H8, suora käänös.)

Mariana ja Teresakin uskovat yhteen ikuiseen elämään. Mariana (H9) ei usko tämän elämän ainoastaan riittävän vaan riittävän ”yllin kyllin”. Joogan uskomukset eivät ole järkyttäneet omaa uskoa, jota he eivät ole kokeneet tarpeelliseksi kyseenalaistaa. Tällä ei ole myöskään vaikutusta kiinnostukseen joogaa kohtaan. (H9.) Teresa (H7) sen sijaan sanoo ihailevansa hindujen tapaa arvostaa kaikkia *darshanoita*, filosofisia koulukuntia, ja niiden kykyä oppia toinen toisistaan tuomitsemisen sijaan. Silti klassisten joogatekstien maininnat elämänhalusta negatiivisena käsitteenä, joka pitäisi vaientaa (Patanjali I: 3; I: 9), tuntuivat olevan ristiriidassa katolilaisuuden tavalle arvostaa elämää Jumalan lahjana. Teresa arvelee elämänhalun näkemisen negatiivisena yhdistyvän karman ajatukseen, jokainen teko lisää ihmisen karmavarastoa ja näin tulevien elämien määrää. Teresa vertaa karmaa alkusynnin käsitteeseen, siis ihmisen taipumukseen tehdä virheitä. Erehtyminen on niin iso osa ihmiselämää, että opimme virheistämme. (H7.)

Ana (H5) sanoo hyväksyvänsä jokaisen tradition näkemyksen maailmasta ilman, että se aiheuttaisi kriisiä tai saisi kyseenalaistamaan omaa uskoa. Ihmisen tulisi hyväksyä oma tietämättömyytensä: on asioita, joita emme koskaan saa tietää varmaksi. Siksi kaikista tärkein ja todellisin on tämä hetki. Ana uskoo kuolleiden menevän paikkaan, jossa on hyvä olla. Paikkaa voidaan etsiä eri tavoin ja se voidaan kuvitella erilaiseksi, mutta olennaisempaa on usko jumalaan ja häneen yhdistymiseen. Anasta on turhaa spekuloida meneekö uudelleenyhdistymiseen yksi vai useampia elämiä. Jokainen joogaharjoitus voi johtaa oivallukseen omasta jumalalle kuuluvasta, materiaalittomasta osasta. (H5.)

⁸⁵ ”La transformación se da por la gracia divina. Es una gracia. Y la misericordia divina no es para uno sí y para otros no, no hay división, en una de las cartas de San Pablo, creo que es la segunda Timoteo --- dice un parrafito muy cortito: Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad.” (H8.)

Carla (H1) kokee joogan ja katolilaisuuden arvojen ja uskomusten täydentävän toisiaan. Kun katolilaisuudesta puhutaan Kristuksen rakkautena, ei instituutiona uskomuksineen ja ennakkoluuloineen, jooga ja katolilaisuus ajavat samaa rakkauden asiaa. (H1.) Lilianakin (H6) uskoo yhteen rakkauden uskontoon, joka nähdään eri tulkinnoista käsin. Molemmat ovat uskomuksiltaan lähempänä ”idän” maailmaa jälleensyntymisoppeineen, mutta tämä ei estä olemasta katolilainen (H6). Kirkon normeista poikkeaminen ei huoleta heitä, sillä totuuden täytyy olla sisäisesti koettua (H1). Liliana painottaa, ettei asioita tarvitse ottaa kirjallisen jäykästi, sillä uskonto on ihmisen kirjoittama mutta Jumala antaa ihmiselle vapauden valita. Tämä oivallus on sallinut uuden vapauden tunteen ja estänyt kriisin. (H6.) Carla sanoo katolilaisen kirkon jääneen jälkeen modernisaation tahdista. Instituutiona se on jäänyt liian intellektuaaliselle tasolle kykenemättä tuomaan oppejaan ihmisten tarvitsemaan käytäntöön. Carlan mukaan jooga tuo asiat todelliselle tasolle, omasta kehosta lähtien. (H1.)

Tuntisin ristiriitaa, jos esimerkiksi Jeesuksen vierellä joutuisin palvomaan vaikkapa Ganeshaa⁸⁶ (H2, suora käännös).

Diego (H2) ei ole kokenut minkäänlaista epäsointua joogan ja katolilaisuuden sovittamisessa omaan elämäänsä, sillä hän ottaa ensimmäisen ainoastaan metodina. Ristiriita syntyisi, jos hän harjoittaisi hindulaisuuden lävistämää joogaa ja Jeesuksen sijaan palvoisi esimerkiksi Ganeshaa tai Shivaa. Jos jooga otetaan metodina, ei filosofisena kouluna, on jälleensyntymän tapaisten uskonkysymysten pohtiminen täysin irrelevanttia.

7.2. Tavoitteena puhtauden mahdollistama yhteys

Uskoni valaisee ihmisen olevan Jumalan luoma, yhdistyäkseen Häneen, ja elämäkokemuksen olevan nautinnollinen ja merkityksentäyteinen. Kaikki muu, joogaharjoitus, elokuvissa käynti, hyvä kahvi, kävely kauniissa kaupunginosassa, vierailu hienossa museossa, kaikki ne vahvistavat ensimmäisen.⁸⁷ (H10, suora käännös.)

⁸⁶ ”Entraría en contradicción si yo por ejemplo al lado de Jesús tendría que venerar a Ghanesa por ejemplo” (H2).

⁸⁷ ”Lo que mi fe me ilumina es que uno está creado por un Dios para reunirse con Él, y que la experiencia de vida es gozosa y con sentido. Entonces todo lo demás, la práctica de yoga, ir al cine, tomar café rico, caminar por un lindo barrio, ir a un lindo museo, todo eso confirma lo primero.” (H10.)

Ariel (H10) kuvailee minän olevan kaikissa tilanteissa yksi ja sama; katolilaisuutta ei voi rajoittaa pelkästään uskon tasolle, vaan se ulottuu oman persoonan kautta koko elämään. Kaikki todellisuuden osa-alueet nähdään osana omaa maailmankatsomusta. Informanttien elämäntulkintoissa painottuvat sellaiset katolilaisuudessa arvostetut aspektit kuin kehon ja sielun yhteys, Jumalan armollinen rakkaus ja tämän hetken todellisuus, joita etsitään myös joogan parista. Suurin osa informanteista katsoo joogan vievän kohti psyko-fyysis-henkistä tasapainoa, josta puhutaan uudelleenintegroitumisena tai todellisen olemuksen (*atman*) löytymisenä. Monet uskovat oman sisimmän (Pyhän Augustinuksen tyyliin) olevan portti Jumalaan. Mitä eheämpi ihminen on, sitä lähempänä hän on Jumalaa. Siksi joogan voi tulkita vievän kohti itsetuntemusta ja ihmisenä täydentymistä, joka yhdistyy katolilaisuuden näkemykseen ihmisestä Jumalan kuvana.

H: Niin. Katolilaisuuden tavoite olisi sitten...?

M: Integraatio ja täydellisyys, ja mitä täydellisempi ihminen on, sitä enemmän hän muistuttaa Jumalaa. Sanoisin joogan olevan itsetuntemuksen tie, sisäisyyden tie, josta kumpuaa ihmisen todellinen olemus.⁸⁸ (H9, suora käänös.)

Pablon (H4) mukaan kristinuskon ja hindulaisuuden idea ihmisen kokonaisuudesta on pienistä eroista huolimatta fundamentaalisesti sama: ihminen ”laajenee” (*transcender*) biologisesta ja eläimellisestä maailmasta ja jopa tietoisuudesta ja järjestä, aina metaforisesti kutsuttuun henkisyyteen asti. Ihmisellä on tarve elää kokonaisuutensa, johon eri uskonnot ja myös joogan tekniikka tähtäävät. Pablon mukaan kristillisen ja joogan meditaation menetelmät voi erottaa toisistaan, mutta ainoastaan epäolennaisella tasolla. Muutamien mm. asentoa koskevien yksityiskohtien takana on sama prosessi: tyhjentää mieli, rentoutua, mennä sisälle itseän, siis kontemplatiivinen asenne. (H4.) Manuel (H8) tähdentää, että joogan tavoite on henkinen kokemus ja katolilaisuuden *erityinen* henkinen kokemus: kokemus yhteydestä *Kristuksen* kanssa ja kokemus ihmisen täysinäisyydestä *kristillisen* elämän avulla. Ihmisellä on jumalainen ja pahalaismainen puoli, mutta myös vahva taipumus uudelleenintegroitumiseen itsen, toisten, koko maailman ja jumalaisuuden kanssa. Tämä on Manuelin mielestä niin joogan kuin myös uskonnollisten traditioiden tavoite. (H8.)

⁸⁸ H: Sí. ¿Entonces la meta del catolicismo sería...?

M: La integración y la perfección, y cuanto más perfecto sos más te pareces a Dios. El yoga diría que es el camino del autoconocimiento, de la interiorización, del que aflora tu verdadera naturaleza. (H9.)

Ana vertaa katolilaisuuden käskyjä joogan yamojen ja niyamojen (liite 1) kanssa: molemmat auttavat jokapäiväisessä todellisuuden hyväksymisessä ja tunteiden hallinnassa, jotta ihminen olisi parempi itselleen ja muille (H5). Molemmat tähtäävät sisäiseen työskentelyyn, henkisyteen ja lähimmäisen rakkauteen (H1). Teresalle Jeesuksen valtakunnan löytäminen tarkoittaa todellisen ihmisyyden ymmärtämistä. Ihmisyys ei ole vain hyvän tavoittelua vaan myös halua elää yhteydessä alkulähteeseen. Tässä mielessä joogan ja katolilaisuuden tavoitteet yhtyvät, vaikka metodit ovat erilaiset. Katolilaisuudessa kuolema ymmärretään ”Isään palaamisena”, mutta joogassa uudelleenyhdistymisen uskotaan mahdollistuvan vaientamalla aistit. (H7.)

Ariel (H10) sanoo joogan olevan psykofyysistä toimintaa, joka ottaa suurella viisaudella huomioon ihmisen kokonaisuuden ja integraation. Katolilaisuus taas on uskonto, ja ainakin monoteistiset uskonnot ”ilmoittavat” ihmisen uudelleenkohtaamisen jumalan kanssa. Tavoitteen sijaan kyseessä on elämä, joka manifestoi uudelleenkohtaamista tai uudelleenkohtaamisen tietä. Yksi asia on uskonto ja toinen jonkun harjoittaminen, siksi joogan ja katolilaisuuden välillä ei ole ristiriitaa. (H10.) Diego (H2) miltei harmistuu sekä joogan ja katolilaisuuden laittamisesta samalle tasolle että niiden tavoitteiden käsittelemisestä kahtena erillisenä asiana: jooga ja katolilaisuus ajavat samaa asiaa, mutta jooga on uskonnollisen orientoitumisen mahdollistava *käytännön metodi*:

D: Niin mutta jooga, minusta tuntuu, että erotat ne liikaa ja et...

H: Mutta en voi myöskään vastata omissa kysymyksissäni.

D: Jooga myös, sillä jooga on harjoitus, joka mahdollistaa sen (uskonnollisen suuntautumisen), jooga on harjoitus. Se on kokemuksellinen metodi.

H: Ja mitä joogassa etsitään, mikä on sen tavoite?

D: Joogan tavoite, niin, älyllisesti voin sanoa tietäväni sen olevan toteutuminen (*realización*). Ja luulen joogan olevan jonkinlainen opas, jotta ihminen toteutuisi ja voisi lähestyä pyrkimystään elää hyvin.

H: Voiko sitä verrata katolilaisuuden tavoitteeseen?

D: Ne ovat alueita, jotka yhtenevät ja jotka eroavat, sillä, toistan vielä: jooga on metodi, ei uskonto. Ja minusta sinä laitat ne kysymyksissäsi samalle tasolle. Minusta joogasta pitää poistaa uskonnollisuus. Ymmärrätkö?

H: Joo, ymmärrän.

D: En siis jaa tapaasi kysyä (nauraa).

H: Niin, yritin muokata kysymykset niin, että en sanoisi mitään.

D: Ai, okei, mutta minä en voi, sillä yksi asia on dialogi Jeesuksen kanssa, mahdolliset kokemukset ja usko, ja toinen asia on, että minä en puhu

joogan kanssa, jooga ei ole persoonallinen jumala, se on harjoitus, ymmärrätkö? ⁸⁹ (H2, suora käänös.)

Tällä kertaa näennäiseen objektiivisuuteen kompastumisestani oli hyötyä. Liian mekaaniset kysymykset (liite 2) joogasta ja katolilaisuudesta saivat osan informanteista (mm. H2, H10) reagoimaan. Perustelin toimintaani yrityksenä olla vaikuttamatta vastausten laatuun, mutta kysymystyyllillä on väistämättä oma osansa informanttien vastauksiin. Ehkä paras tapa olisi täysin vapaa teemahaastattelu, jossa informantti omalla kerronnallaan määrittelee itselleen olennaiset aihealueet. Mutta miten tulkita käsittelemättä jätetyt teemat? Kysymysteni mekaanisuus toimi moottorina keskusteluun joogan roolista. Omasta kömpelyydestäni syntyikin dialektinen ote, joka nujersi haastattelija-haastateltava -jakoa ja sai aikaan vastavuoroista kysymistä ja kertomista.

Diegon (H2) haastattelun lopussa informantti tiedustelee tuntemustani haastattelun kulusta. Selvittyäni ensihäkellyksestäni kerron keskustelun herättäneen tarkastelemaan omaa kysymyksenasetteluani, jossa tosiaankin jooga ja katolilaisuus näyttäytyvät samanarvoisina. Diegon mielestä joogasta käyttämäni tarkastelukulmaa tulisi tarkentaa, mutta minusta katolilaisen ihmisen joogasuhdetta tutkittaessa tämä täytyy jättää hänen itsensä määriteltäväksi. Kaikki informantit eivät jaa Diegon selkeää jakoa joogasta metodina katolilaisen uskon elämiseksi. Joogaa voi harjoittaa myös hindulaisen tulkinnan lävistämänä, kuten Hare Krishnojen parissa tehdään. Nykyajan ilmiö on myös muiden uskontojen kokeileminen, kun oma ei miellytä. Toisaalta kiinnostus toiseen kulttuuriin, filosofiaan ja uskontoon voi viedä myös oman tradition hyväksymiseen ja

⁸⁹ D: Y bueno pero, el yoga, porque vos me das la sensación que separás mucho una cosa y la otra y yo no las...

H: Es que no puedo tampoco con mis preguntas darte respuestas.

D: Y el yoga también porque *el yoga es la práctica que te permite eso*, es la práctica. *Es el método experiencial*.

H: ¿Y qué se busca en el yoga, qué es la meta del yoga?

D: La meta del yoga, bueno, desde lo más intelectual te puedo decir que lo que sí sé que es la realización. Y yo creo que en algún modo el yoga es como una guía para que uno se realice y pueda ir, como acercándose a esa aspiración que uno tiene de querer vivir bien.

H: ¿Y se puede comparar con la meta del catolicismo?

D: Pero es que, son campos que tienen puntos en común y campos que se diferencian porque, vuelvo a repetir, el yoga es una metodología, no es una religión. Y vos, me parece que en tus preguntas los ponés en un mismo nivel, y me parece que lo que hay que despojar del yoga es lo religioso. ¿Se entiende no?

H: Sí, sí. Se entiende.

D: Entonces no comparto tu modo de preguntar (riéndose).

H: Sí, lo que pasa que yo he tratado de armar estas preguntas como sin decir tampoco nada.

D: Ah, okei, pero yo no puedo porque una cosa es el dialogo con Jesús y las experiencias que uno puede tener y la fe, y otra cosa es que yo no hablo con yoga porque no es, yoga no es un dios personal, es una práctica. ¿Se comprende?

syvempään ymmärtämiseen, kuten kävi myös itselleni; jooga sai kiinnostumaan kristinuskon symboliikasta ja Argentiina suomalaisuudesta. Diegon mukaan juuri omien juurien vahvistuminen on kaunein joogan mahdollistama asia. Joogan kyky uudelleenyhdistää (*religar*), palauttaa yhteys omaan syvään identiteettiin, selittää tekniikan uskonnollisen aspektin. (H2.) Mutta *mikä* joogassa mahdollistaa uskonnollisuuden syventymisen?

Mary Douglasin tunnetuksi tuoma rituaalisen puhtauden ja epäpuhtauden käsite on helppo tuoda joogan pariin, sillä joogaharjoitus itsessään nähdään puhdistautumisena. Epäpuhtauden käsite liittyy joogan filosofiassa nimenomaan mielen edustamaan egoon, joka tietämättömydessään identifioituu materiaan maailmaan. Mielen liikkeet aiheuttavat erilaisia fyysisiä ja psyykkisiä oireita aina väsymyksestä keskittymiskyvyn puutteeseen. Puhtaus on keskittymistä hetkessä ilmenevään ”henkeen”. Henki on joogapuheessa oman itsen todellinen olemus, joka erityisesti katolilaisessa tulkinnassa yhdistyy Jumalaan. Tämän hetken elämiseen tarvitaan kykyä rajata pois häiritsevät ärsykkeet sekä omassa mielessä että ympäristössä. Ego liitetään mieleen ja ajatuksiin, jotka jatkuvasti tuovat eteen erilaisia illuusioita ja suurellisia kuvitelmia itsestä. Epäpuhtaus on informanttien joogassa egon aiheuttamaa erehtymistä, joka yhdistetään katolilaisuuden syntiin: holtittomasti halujen ja ärsykkeiden perässä juokseva ihminen menettää elämänhallinnan. Siksi informantit puhuvat sekä haitallisten ihmissuhteiden, asioiden, tapojen ja asenteiden välttämistä (mm. H5) että psykofyysisistä harjoituksista, joilla huomiota opetellaan keskittämään. Puhtaaksi elämäntavaksi voi haastatteluista nousevien teemojen avulla mainita lähimmäisen rakkauden (H1, H2, H3, H4, H6, H7, H8), integraation/kokonaisuuden/ihmisenä täydentymisen (H1, H2, H4, H6, H8, H9, H10), henkisyden uskon ”sisäisenä puolena” (H2, H4, H5, H6, H7, H8), itsetuntemuksen (H2, H3, H5, H6, H7, H9), sisäisen/tietoisuuden muutoksen (H1, H2, H3, H5, H6, H9), lopputuloksista piittaamattoman toiminnan (H6, H7, H8, H9) ja todellisuuden (Jumalan tahdon) hyväksymisen (H4, H5).

Keskittyminen on ei-rationaalista observaatiota, josta jotkut informantit puhuvat ”antautumisena” (*entregarse*, mm. H3) tai ”virtaamisena” (*fluir*, H7). Puhtaus on eräänlaista läpinäkyvyyttä tai autenttisuutta (H9), syvää yhteyttä omaan todelliseen olemukseen ja elämistä sen ilmentämien uskomusten mukaan. Puhdistautumiseen liittyy halu muuttua: muuttaa omaa asentoa, hengitystä, ruokailutottumuksia, ajatuksia,

käyttäytymistä ja asenteita. Koska kaikki on edustettuna kehossa, asennon ja hengityksen hiominen voi aloittaa alitajuisten ja afektiivisten asenteiden työstämisen. Lihasjännityksen ja hengitysvaikeuksien katsotaan olevan intiimissä yhteydessä tunteisiin, siksi rentoutuminen voi tuoda pintaan tukahdutettuja kokemuksia, joiden työstäminen voi auttaa vapautumaan menneisyyden traumaista. Lilianan (H6) mukaan puhdistautuminen voi nostaa alitajunnasta esiin myös erilaisia tuntemuksia, värejä ja näkyjä.

Tietenkin lähtöpiste on fyysinen, mutta kaikki on yhteydessä, ihminen on kokonaisuus. Lännessä olemme tottuneet sanomaan: ruumis, mieli ja tunteet, mutta ihminen on yhtenäisyys. Jos työstän kehoa, työstän kaikkea, sillä jos rentoudun, vapautan jännitysten takana olevia tunteita. Jos rentoudun, saan aikaan hellittämisen (*desapego*) asenteen ja erilaisen näkemyksen maailmasta. Jos rentoudun, avaudun muille, muiden rakkaudelle ja voin välittää sitä muille. Jos rentoutan mieleni, saatan pysähtyä ja jopa kokea jotain henkistä jooga-asentoharjoituksen aikana.⁹⁰ (H8, suora käännös.)

Teresa (H7) kertoo kokeneensa joogan parissa jotain täysin erilaista. Informantti oli kuullut puhuttavan kolmannesta silmästä⁹¹ eli *âjñâ chakrasta*, mutta luuli sitä ainoastaan fyysiseksi paikaksi. Kokemus sai hänet tietoiseksi toisenlaisesta, ei-fyysisestä tilasta, jonka läpi voi liikkua, ja ymmärtämään, että jokainen osa ruumiistamme sisältää tällaisen ulottuvuuden:

Siihen asti luulin sen (*el entrecejo* eli kulmakarvojen väli) olevan jotain fyysistä, mutta silloin koin ensimmäisen kerran mitä tarkoitti ”kevytrakenteinen” (*sutil*) tila, sillä minä todella tunsin kulkevani siinä (tilassa). --- Se oli yllättävää, sillä se tavallaan osoitti, että oli todella olemassa toinen tila. --- Silloin ymmärsin, että en voinut todella ymmärtää joitakin opettajiemme kertomia asioita, mutta jos otsan sisällä oli jotakin, sen täytyi olla myös kaikkialla kehossa.⁹² (H7, suora käännös.)

⁹⁰ “Claro, el punto de partida es lo físico pero si está todo interrelacionado, el ser humano es una unidad, o sea nosotros estamos acostumbrados en el occidente decir: cuerpo, mente, emociones; no, el hombre es una sola cosa. Si yo trabajo el cuerpo trabajo todo, porque si me relajo, voy a liberar emociones que están detrás de las tensiones que tenía. Si me relajo voy a generar una actitud de desapego y una visión diferente del mundo. Si me relajo me voy a abrir a los demás, al amor de los demás y voy a ser capaz de transmitir eso a otros. Si me relajo mi mente, es posible que se detenga y puedo tener incluso en el transcurso de una práctica de asanas una experiencia espiritual.” (H8.)

⁹¹ Kolmannella silmällä viitataan chakra-järjestelmän kuudenteen energiakeskukseen, *âjñâ chakraan*, joka fyysisesti sijaitsee kulmakarvojen välissä. Se on psykologisen tiedon keskus, johon liitetään myös intuitiivisen tietämisen ominaisuuksia. (Kastberger 1978: 82.)

⁹² “Hasta ese momento era como solamente físico, pero allí viví por primera vez lo que quería decir el espacio sutil, porque fue una cosa que yo realmente me sentí transportada ---. Pero esa fue la sorpresa porque fue como la comprobación que había otro espacio. --- Allí yo entendí que algunas cosas que decían mis maestras yo no las podía entender bien, pero que obviamente si había algo dentro del entrecejo tendría que, tiene que haber en el resto del cuerpo.” (H7.)

Monet uskovat ihmisen omaavan potentiaalisia kykyjä, jotka ovat unohtuneet ihmisen vieraantuessa itsestään modernin kulttuurin vaikutuksesta. Fyysinen, emotionaalinen ja energeettinen puhdistautuminen nostaa ihmisen energiatasoa ja voi avata eteen uusia kykyjä. Ana (H5) kertoo joogan lisänneen intuitiota ja tuoneen kokemuksia telepatiasta. Ana arvelee yliaistillisten kykyjen voivan olla luonnollisempi osa ihmiselämää, jos eläisimme enemmän sisään eikä ulos päin. (H5.) Carlan (H1) mukaan joogaharjoitukset herkistävät aistimaan oman kehon kokonaisuuden ja siksi myös energian. Hänellä on ollut voimakkaita kokemuksia sekä joogatunneilla että kirkossa, ja myös niiden ulkopuolella, esim. lähimmäisiä auttaen tai luonnossa meditoiden, jolloin kysymys on voimakkaasta yhteydestä omaan itseen. (H1.) Myös Liliana ja Manuel painottavat joogan herkistäviä vaikutuksia. Lilianan (H6) sanoin jooga herättää ja saa tuntemaan, mutta Manuel (H8) ja Pablo (H4) painottavat kaikkien kokemusten olevan yksilökohtaisia. Joogan metodin aikaansaama sisäinen hiljaisuus mahdollistaa kokemuksen todellisesta olemuksesta, joka värityy aina oman tradition mukaan (H8).

7.3. ”Henkisyys on intuitiolla ymmärtämistä”

Henkilökohtaisen kokemuksen tutkimista vaikeuttaa asenne, jolla tästä kertomiseen suhtaudutaan. Joogan parissa harjoitus on perinteisesti salaisuus, sillä siitä puhumisen katsotaan kasvattavan egoa. Kun harjoituksesta ei puhuta, egon voiman uskotaan kääntyvän itsestä kohti henkeä (H8). Juuri itsekkään toiminnan sekä itseilluusion poistaminen on yksi joogan tekniikoiden haasteista (mm. H6, H8). Samaan aikaan joogan ja katolilaisuuden tekstit ovat ihmeentäyteisiä ja voivat saada aikaan odotuksen ”henkisestä kehityksestä” (mm. H1, H4), joka avaisi uusia ja voimakkaita elämyksiä merkkeinä edistyksestä. Pahimmissa tapauksissa kokemukset voivat toimia statussymboleina henkisen kilvoittelun tiellä. Kaikki informantit kokevat henkisten kokemusten kuuluvan omaan intimizeettiin, mutta kokemusten jakamiseen suhtaudutaan hieman eri tavoin. Informanttiryhmäni miehet Diego, Pablo, Manuel ja Ariel eivät mainitse sanallakaan omaa kokemusmaailmaansa. Kokemuksistaan puhuvat naiset voi jakaa samanhenkisten kanssa jakaviin (H1, H3, H6) ja ainoastaan hyvin harvojen (joogaopettajan, papin tai hyvin intiimien läheisten) kanssa jakaviin (mm. H5, H7, H9).

Informantit pitävät omista henkisistä kokemuksista puhumista jokseenkin yleisempänä joogan kuin katolilaisuuden piireissä. Carla, María ja Manuel uskovat henkisten kokemusten olevan melko yleisiä (H1, H3, H8) ja osa informanteista arvelee niihin liittyvän hiljaisuuden johtuvan hulluksi leimaamisen pelosta (H8; H5) ja häpeästä (H8; H6). Liliana sanoo joogaa aloittelevien usein pelästyvän kokemuksiaan ja ennakkoluulojen pelossa vaikenevansa niistä. Asenteen muutoksen ja avautumisen myötä kokemuksista tulee mieluisempia. (H6.) Carlan mukaan maallisuuteen ja rationaalisuuteen taipuvaisilla ihmisillä ei ole henkisen kehityksen myötä kypsyyttä kykyä avautua ottamaan vastaan henkisiä kokemuksia (H1). Diego taas ilmoittaa, ettei mystisestä kokemuksesta puhuminen ole hyödyllistä, ja siinäkin tapauksessa, että moisen olisi kokenut, olennaisinta on ”vaieta ja jatkaa harjoitusta”. Tärkeintä on kokemuksen transformoiva vaikutus elämään, omaan itseen, omaan käyttäytymiseen ja toimintaan. (H2.)

Yleensä informantit ymmärtävät mystisen kokemuksen⁹³ voimakkaana henkilökohtaisena kokemuksena yhteydestä ja diologista Luojaan. Kristitty uskomus jumalaisen tahdon rakkaudellisesta väliintulosta toistuu läpi kaikkien vastausten. Monet informantit (mm. H1, H2, H4, H5, H7) kokevat ihmisen kokonaisuuden pitävän sisällään ei-rationaalisen puolen – intuition – joka on henkisyyden ydin. Teresa (H7) kuvailee mystisyyttä intuition kautta ymmärtämiseksi: intuitio on hyppy ”sen jonkin” ymmärtämiseen, ja tulee suurimmalle osalle pieninä hetkinä. Teresa kertoo vaikeissa elämäntilanteissa kokemistaan voimakkaista läsnäolon tuntemuksista:

Kaikki raskaat asiat, joita ihminen elää, ja jotka ovat vaikeita, tai vaikka vaan ihan tavallinen asia, joka on melko hyvin, mutta yhtäkkiä kaikki on fantastista, tuntuu kuin kaikki järjestyisi itsen sisällä, minulle se on tullut vain pieninä hetkinä, mutta yhtäkkiä... sitä ei voi kuvata sanoin, mutta se on kuin täydellisyys olisi mahdollista, mutta ei niinkään ponnistelun kautta, vaan lahjana. Täydellisyys ei myöskään tarkoita, että kaikki tulisi pitsikoristein, vaan että yhtäkkiä löytyykin harmonia. Se on omituista, en osaa selittää sitä.⁹⁴ (H7, suora käännös.)

⁹³ Marían mukaan katolilaisuus voi parhaimmillaan johtaa kokemukseen intimitetistä Jumalan kanssa, henkilökohtaisesta kohtaamisesta, Jumalan kasvojen näkemisestä (H3). Osa informanteista (mm. H1, H8) ei tee jakoa henkisten ja mystisten kokemusten välille. Toisille (mm. H4) kaikki kokemukset eivät ansaitse mystisen kokemuksen otsikkoa, vaan ne ovat henkisiä.

⁹⁴“Todo aquello que uno estaba viviendo que era un peso terrible, que era una cosa espantosa, o aún una cosa que era normal que estaba más o menos bien pero de golpe es como que está todo fantástico, es como que se arregla, adentro de uno, es la sensación, en mi caso fueron chispazos nada más pero como que de golpe hay... a ver, es que no hay palabras para decirlo, pero es como una perfección se puede dar,

Ana uskoo mystisten kokemusten tulevan jonkin lähettämänä. Intuitio voi antaa vihjeen kokemuksen alkulähteestä ja oma usko vahvistaa intuition. (H5.) Marían (H3) mukaan Jumala odottaa ihmistä paljastaakseen hänelle ”rakkauden eleen”, mutta vain rakkauden tai luonnon yhteydessä elävän ihmisen näkevän Jumalan viestit. Ulkoisiin ja materiaalisiin asioihin keskittyneet, kiireisinä elävät ihmiset eivät näe sisäistä Jumalaa. (H3.) Myös Pablo (H4) sanoo henkisiin kokemuksiin tarvittavan pitkäjänteistä henkistä kehitystä ja avarakatseisuutta, vaikka monesti kokemukset tulevat vaikean henkilökohtaisen kriisin tai sairastumisen kautta. Kokemuksen hetki on arvoitus ja lahja: ihminen voi vain hyväksyä sen tulevan juuri oikealla hetkellä. Lisäksi kokemuksellisuus ylittää järjen tason (“Lo experiencial es algo que trasciende la razón”). (H4.)

Liliana, María, Mariana, Carla ja Ana puhuvat henkisistä kokemuksistaan, joille on tyypillistä lahjan tavoin ilmestyvä sisäinen rauhan tunne. Liliana (H6) kuvailee erästä kokemustaan omaan olemukseen matkustamisena. Mariana ja María kertovat transsin kaltaisista uskonnollista kokemuksistaan, jotka ovat saaneet alkunsa Neitsyt Marian ilmestymispaikoissa. Marianalle (H9) kysymys on järjen ylittävästä kokemuksesta, jolle löytyy merkitys uskon kautta. Transsiin liittyy voimakas päänsärky ja itkukohtaus, mutta se antaa iloa, rauhaa ja uutta, tervettä energiaa. (H9.) Lähestyssaarnaajaryhmään osallistuneella Maríalla (H3) ei ole omien sanojensa mukaan ollut voimakkaita mystisiä kokemuksia, mutta omaa elämää on muuttanut nopeiden kääntymiskokemusten todistaminen. Marían transsikokemus syntyi Saltan kaupungissa Pohjois-Argentiinassa. Neitsyen uskotaan ilmestyneen kukkulalla eräälle naiselle, joka nykyään kosketuksellaan siirtää kokemusta paikalla vieraileviin uskovaisiin:

Minä koin niin kun kaaduin, koin voimakkaan rauhan tunteen, en kuullut mitään ja olin tyytyväinen, olisin voinut jäädä koko illaksi maahan makaamaan. Ja tuolla kukkulalla minulle tapahtui jotain muutakin. Neitsyen sanotaan tuoksuvan ruusuille, luulen, ja Jeesuksen narsisseille joka on jasmiinin tapainen, ja olin siellä kun tunsin narsissin tuoksun ja aloin sanoa ”haistan narsissit”, ja kukaan muu ei haistanut, ainoastaan minä⁹⁵. (H3, suora käännös.)

pero no se si se puede dar a través del esfuerzo, es como un don, y la perfección tampoco es todo todo bordadito sino de golpe hay una armonía. Es algo muy raro, no lo puedo explicar.” (H7.)

⁹⁵ “A mí cuando me caí lo que me pasó fue eso, estuve con mucha paz, no escuchaba nada y estaba contenta y me podría haber quedado toda la tarde tirada en el piso. Y también lo que me pasó en ese

Carlalle (H1) vaikuttava henkinen kokemus oli Neitsyt Marian näkeminen unessa, jonka elementit toistuivat seuraavana päivänä fyysisessä maailmassa, vahvistaen kokemuksen todellisuuden. (H1.) Analla (H5) on kokemuksia valosta ja läsnäolosta, erityisesti jumalanpalvelusten aikana. Vaikuttavimpia olivat kokemukset ”kädestä olkapäällä” ja näky Jeesuksen Pyhästä Sydäimestä äidin kuolinvuoteella. Kaikki henkisistä kokemuksistaan puhuvat informantit (H1, H3, H5, H6, H7, H9) painottavat elämän merkityksen vahvistumista kokemusten kautta: oma usko aletaan elää syvemmällä ja sisäisemmällä tavalla. Anan sanoin jumalaisen läsnäolon tunteminen itsessä ja muissa voi viedä elämän uudelleenarvottamiseen ja lähimmäisten erilaiseen kohteluun (H5).

Diego (H2) kartoittaa henkisistä kokemuksista puhumista ja mainitsee ehkä hieman ärtyneenäkin, että mystistä kokemusta olennaisempaa on elämisen ja jakamisen mahdollistavan persoonan muodostuminen, Jeesuksen tapaan ”leipänä oleminen”. Mystisyyteen keskittyminen olisi liian subjektiivista maailmassa, jossa tärkeää on elämän pyhyden löytäminen *jakamalla*. Mystinen kokemus on Diegon mukaan todella harvinainen ja monet erehtyvät oman mielikuvituksensa ja toiveidensa kanssa. (H2.) Ariel (H10) kertoo oman katolilaisuuden tulevan mukaan kuvioihin joogasalien valaistumistarinoiden yhteydessä:

A: On ihmisiä, jotka haluavat kuulla maagisia tarinoita. Eräissä joogapaikassa puhuttiin mestarista, joka valaistuessaan ei voinut tehdä tavallisia elämänaskareita, siis syödä itse. Tarina kertoi ihmisestä, josta tavallaan oli tullut kasvis, kuin hän olisi meidän näkökulmastamme aivokuollut. Osa kokouksessa olevista ihmisistä vaikutui, he halusivat että joku valaistuisi, kertoivat tästä valaistuneesta todistuksena ja viittasivat häneen, eivätkä nähneet mitä tarina tosi asiassa kertoi. Ja silloin omalla katolilaisuudellani on painoa.

H: Millä tavalla?

A: Tässä elämässä kuljen kiitollisuudessa ja synnissä. Olen tässä elämässä. Jos mestarini on Kristus, huolimatta uskollisuudesta tai uskottomuudestani, jos mestarini on Kristus, ja ollen joka hän oli hän söi, joi eikä hänelle tapahtunut outoja asioita. Jos hän on mestarini en voi olettaa, että kelle tahansa tapahtuvat oudot asiat ovat asioita, joiden kuuluu tapahtua. --- Minusta valaistuminen on eri asia, paljon yksinkertaisempi ja luoksepäästävämpi (*accessible*), koska se liittyy vaatimattomuuteen ja asioiden näkemiseen sellaisena kuin ne ovat. Ja vaikka maailma olisi

cerro, dicen que la Virgen tiene olor a rosas, creo, y Jesús olor a nardos que es como el jazmin, y estaba allí y vino un olor a nardo que empecé a decir ‘puedo oler los nardos’, y nadie lo olía, solamente yo.” (H3.)

silmänlumetta (*apariencia*), myös se kertoo jotakin mysteeristä.⁹⁶ (H10, suora käännös.)

Valaistumista tärkeämpää Arielille on elää tämä elämä koettaen olla mahdollisimman hiljainen ja mahdollisimman vaatimaton. Jokaisen ihmisen uskonnollinen kokemus on tarpeellinen ja riittävä. (H10.) Pablon (H4) mukaan henkinen kokemus voi auttaa päästämään irti (uskonnollisistakin) ideoista, joihin takerrutaan omasta epävarmuudesta johtuen. Olennaista on kokemuksen aikaan saama transformaatio, joka saa näkemään maailman eri tavoin. Kaikella on uskonnollinen merkitys. (H4.)

Informantit eivät ole kokeneet kriisiä katolilaisuuden ja joogan uskomusten välillä, vaan jooga on kytkeytynyt saumattomaksi osaksi omaa maailmankatsomusta. Joogan kanssa yhteneviä uskomuksia painotetaan ja ristiriitaiset ainesosat jätetään huomiotta, sillä omaa uskoa ei katsota aiheelliseksi keseenalaistaa. Jooga ja katolilaisuus ajavat infomanttien elämässä samaa asiaa, sillä joogan katsotaan vievän kohti psyko-fyysishenkistä tasapainoa, ”puhtautta”, joka saa aikaan rationaalisuuden täydentymisen henkisyyden mahdollistavalla intuitiolla. Terveys, keskittymiskyky ja hetkessä eläminen mahdollistavat rakkaudellisen elämän sekä itseä että muita ihmisiä kohtaan.

⁹⁶ A: Hay gente que le gusta que les digan historias mágicas. En un lugar donde yo concurrí se hablaba de un maestro que cuando llegaba a la iluminación no podía hacer las cosas ordinarias de la vida, esto es alimentarse por sus propios medios. El relato lo que contaba, era una persona que había quedado --- de un modo como un vegetal, como si hubiera una muerte cerebral para lo habitual nuestro. Y --- alguna gente que estaba en esa reunión quedaba maravillada ---. Querían que alguno se iluminara, entonces como le daban el testimonio de que alguien se había iluminado, le daban testimonio, referían en este iluminado, no veían lo que sucedía en ese relato en realidad. Y allí sí pesa que y soy una persona católica, digo.

H: ¿De qué modo?

A: Con gracia y pecado camino esta vida. Soy en esta vida. Entonces, si mi maestro es Cristo, más allá de mis ilealtades y lealtades, si mi maestro es Cristo, y siendo él quien es él comió, bebió y nunca le pasó cosas raras, digo, si ese es mi maestro no voy a presumir que cualquier a que le esté pasando cosas raras le esté pasando aquello que tiene que pasar. --- Me parece que estar iluminado es otra cosa, es mucho más sencillo y accesible porque tiene que ver con la humildad, tiene que ver con aproximarse a ver las cosas como son, tiene que ver la iluminación. Entonces, y más allá que el mundo sea apariencia, la apariencia ésta también relata algo de lo que es el misterio.” (H10.)

8. MERKITYKSIEN PALAPELI

8.1. Joogamieliset katolilaiset ja katolismieliset joogit

Kaikki informantit puhuvat uskonnoista erilaisina polkuina samaan päämäärään, absoluuttiin eli jumalaan, joka nähdään oman uskonnon ja kulttuurin värittämänä. Uskonnollisuus on osa ihmistä (mm. H2, H4, H8, H10). Informantit arvostavat uskontoja, sillä ne ottavat huomioon ihmisen henkisen puolen (H1, H2, H3, H7, H8), luovat yhteyden jumalaan (H1, H3, H5, H6, H7, H9, H10) ja voivat oikein elettyinä antaa autenttisen merkityksen elämälle (mm. H2). Vaikka kaikki traditiot ovat arvokkaita inhimillisiä ponnistuksia matkalla kohti alkulähdettä, on fundamentalismi kaikissa muodoissaan epämieluisia ja vältettävää (H1, H2, H5, H9, H10). Muistettakoon, että Gallup Argentinan tilastollisten tutkimusten mukaan katolilaisuutta *ainoana* oikeana uskontona pitävien määrä on viimeisen viidentoista vuoden aikana *kasvanut* kolmestakymmenestä viiteenkymmeneen prosenttiin ja uskontojen yhtäläisyyttä, siis niiden jakamaa totuutta ja merkitystä, korostavien määrä on laskenut neljästäkymmenestäkahdeksasta kolmeenkymmeneenviiteen prosenttiin (Carballo 2005: 232). Informanttien osoittama uskonnollinen suvaitsevuus ei siis ilmaisisi vallitsevaa liikehdintää.

Informantit voi heidän suhtautumisensa perusteella jakaa kahteen ryhmään: enemmän katolilaisuuteen identifioituviin ja enemmän joogan maailmankuvaan identifioituviin. Jälkimmäinen ryhmä tuntuisi olevan enemmän eklektisen new age -filosofian ilmentymä, jossa henkilökohtainen totuuden etsintä pohjaa ennen kaikkea siihen mikä itsestä tuntuu hyvältä. Tähän liberaaliin new age -henkiseen eklektiseen uskonnollisuuteen liittäisin varmasti ainakin kaksi informanttia: Carlan (H1), jolle jooga on osa omaa uskoa, sillä hän ei koe olevansa pelkästään katolilainen, sekä Lilianan (H6), joka sanoo epäilevänsä enemmän katolilaisuuden kuin joogan opetuksia. Carla ja Liliana liittävät maailmankatsomukseensa joustavammin eri elementtejä. He puhuvat Jumalasta rakkautena ja muutenkin painottavat rakkautta sekä jumalallisen todellisuuden heijastumana että ihmisen tehtävänä maan päällä. Molemmat uskovat jälleensyntymään eivätkä koe tarpeelliseksi noudattaa kirkkoinstituution dogmia: he eivät käy kirkossa, mutta kokevat tuovansa katolilaisuuden – vaikka Carla puhuu mieluummin Kristuksen universaalista rakkauden kirkosta – elämäänsä lähimmäisen

rakkauden eli karmajoogan kautta. Molemmat myös puhuvat avoimesti henkisistä kokemuksistaan. (H1, H6.) Informanteista Ana (H5) on eräänlainen väliinpuotoaja, joka ei tunnu täysin kuuluvan kumpaankaan ryhmään. Hän sanoo nauttivansa sekä katolilaisuudesta että joogasta ja kokevansa ne tärkeiksi, mutta ei osaa sanoa, onko itsellä vielä tarpeellista säännöllisyyttä ja kuria kutsuakseen itseään niiden harjoittajaksi. (H5.)

Toinen ryhmä on myös liberaalinen, mutta liittyy yhteyden ja rakkauden elämisen voimakkaammin katolilaiseen tulkintakehykseen. He ovat ikään kuin selkeämmin löytäneet paikkansa katolilaisuudestaan, josta käsin he tarkastelevat maailmaa. Katolilaisuus tuntuisi heidän tapauksessaan olevan pääidentiteetti (*master identity*, Weigert 1986), joka ohjaa toissijaisia identiteettejä. Jooga on osa identiteettiä harjoituksen tuomana integroituneena kokemuksena itsestä, ”transformoituna identiteettinä” (H2), ei siis siihen liittyvän filosofis-uskomuksellisen taustan vuoksi. Diego kutsuu katolilaista uskoaan kompassiksi, joka auttaa valitsemaan elämässä oikean suunnan. Joogan tapauksessa oma usko karsii joogaperinteen hindulaiset vaikutteet ja saa keskittymään harjoitusten käyttämiseen oman tunne-elämän, käytöksen ja etiikan hiomiseen. (H2.) Tähän katolikeskeiseen ryhmään liittäisin Diegon lisäksi Pablon (H4) ja Teresan (H7), jotka puhuvat joogasta käytännön metodina, joka kehotietoisuuden ja sisäisen kokemusmaailman herkistymisen kautta syventää omaa katolilaista uskoa, sekä Marian (H3), Manuelin (H8), Marianan (H9) ja Arielin (H10). He eivät näe katolilaisuutta ainoana oikeana uskontona, vaan puhuvat henkisyyden elämisestä oman tradition viitekehyksessä, oppien myös toisista uskonnoista. Kaikkien kohdalla tämä ei välttämättä tarkoita oman uskonnon priorisoimista tärkeysjärjestyksessä parhaimmaksi, mihin Bowie (2005: 5) sanoi yhtäläisten piirteiden etsimisen vievän, vaan sen valitsemista emotionaalisen ulottuvuuden ja tutun symbolisen kielen vuoksi. Joogan ja hinduismin opetukset nähdään esimerkkeinä, joita voi kunnioittaa ja joiden pohjimmaisen samankaltaisuuden oman tradition opetusten kanssa voi tunnistaa. Tämä ymmärrys voi auttaa näkemään henkilökohtaisen uskon kirjalliset lähteet uusin silmin ja näin rikastuttaa ja vahvistaa omia juuria (mm. H8).

Katolikeskeisen ryhmän asenne on lähellä antropologin kentällä kokemaa kulttuuri relativistista taistelua: kokemus muista traditioista voi rikastuttaa omaa näkemystä ja lisätä ihmisten välistä kommunikaatiota, mutta toiseuden kohtaamisen ei

pitäisi viedä omasta traditiosta vieraantumiseen ja vieraan kulttuurin näkemiseen eksoottisen houkuttelevana. Uskonnot ovat erilaisia inhimillisiä ja kulttuurisia tulkintoja jaetusta todellisuudesta. Olennaista on avoimuus, erojen takaa ihmisyydestä kumpuava samankaltaisuus ja uskontojen välisen vuoropuhelun lisääminen. Katolilainen ryhmä painottaa erityisesti tämän elämän merkitystä: mystisyyden ja henkisen spekulatiion sijaan tärkeää on eläminen ja jakaminen, ”leipänä oleminen” (H2). Puolet tästä ryhmästä – kaikki miehiä – välttelee henkisistä kokemuksista puhumista (H2, H4, H8, H10) ja näkee mystisyyden epäolennaisena (H2, H10). Jeesus on vahva esimerkki vaatimattomuudesta ja konkreettisesta elämästä (H2, H10). Jooga toimii ”transformoivana työkaluna”, joka auttaa hiomaan maailmassa toimimisen mahdollistavan persoonan (H2).

Katolilaisuus on osa molempien ryhmien henkilökohtaista identiteettiä, siis aktiivisen reflektoinnin tuloksena syntyvää yksilön käsitystä itsestään fyysisenä, moraalisenä, sosiaalisena ja henkisenä olentona (Goffman 1986: 56-57), vaikka toisessa ryhmässä vallitsevissa osin. Molemmissa ryhmissä tyypillistä on pahuuden näkeminen abstraktina ja ihminen dualismiin taipuvaisena. Jumalan antamaa ”vapautta valita” korostetaan, siksi totuuden täytyy tuntua hyvältä sisäisesti. Ensimmäisen ryhmän jäsenet jättävät ilman ongelmia kirkolliset rituaalit pois elämästään, kun taas jälkimmäiset perustelevat osallistumistaan sisäisen tarpeen tunteella. Jumalasta puhutaan molemmissa ryhmissä rakkautena, vaikka universaalien rakkauden korostaminen on vielä voimakkaampaa Carlan ja Lilianan tapauksissa. Kaikki painottavat suvaitsevaisuutta ja avoimuutta, paheksuvat fundamentalismia ja pyrkivät etsimään erojen sijaan yhtäläisyyksiä ja yhteyttä, mutta katolilaisuuteen vahvemmin identifioituvilla tämä ei vie toisten uskomusten tai rituaalien omaksumiseen, kuten jo aiemmin mainitsin. Täytyy kuitenkin muistaa, että Frigerion mukaan identiteetti ja uskomus eivät ole rinnastettavissa (Frigerio 2007: 103, 112); siksi perustan jakoni ennen kaikkea informanttien itsensä ilmaisemaan identifikaatioon, joka näyttäisi olevan tekemisissä myös joogalle annettavan aseman kanssa.

Ihmisten väliset konfliktit johtuvat Arielin (H10) mukaan uskonnon sekoittamisesta politiikkaan, valtaan ja sivilisaatioihin, mutta uskon kiistojen takana olevan yleensä toiset – monesti taloudelliset – asiat. Todellisuudessa ihmiset, eivät sivilisaatiot, törmäävät toisiinsa. Maapallo on vain täynnä samoja ihmisiä, sanoo Ariel, jolle maan

pyöreys symboloi yhteyttä (H10). Ihmiskunnan jakama yhteys on ihmisyys ja inhimillisyys, joka on uskonnollisten traditioiden selkäydin, sillä kuten Manuel (H8) ilmaisee, uskossa ei ole kyse ulkoisesta ja muodollisesta vaan sisäisestä tunteuksesta. Usko täytyy elää ja heijastaa tapaan nähdä ja toimia maailmassa. Ihmisyys on ihmisen luonnollinen tila, hänen pyrkimyksensä psyko-fyysis-henkisen hyvinvoinnin takaavaan kokonaisuuteen. (H8.) Läpi kaikkien haastatteluiden katolilaisuuden tärkeimpänä harjoituksena nähdään lähimmäisen rakkautta heijastava elämä. Pablon (H4) mukaan yksilön jumalsuhde voi olla jossain määrin persoonallinen, mutta ihmisen kypsyyssä usko sisältää myös yhteisöllisyyden. Nykyään ihmiset ovat liian individualisteja, kilpailuhenkisiä ja manipuloituja voidakseen todella jakaa ja olla yhteydessä. Ihmisen luonnollinen tarve on elää yhteisöllisesti, elää rakkaudessa; inhimillisen kanssakäymisen puutos saa aikaan monia traumoja ja patologioita. (H4.)

8.2. Rekisteri kokonaisuudesta

Molempien ryhmien, sekä katolilaisuuteen pääidentiteettinä identifioituvien että new age -henkisempien, tapauksessa jooga on käytännönläheistä. Vastauksissa joogaan – koko elämän pituisena harjoituksena – liitetään sellaisia atributeja kuten nautinto, onnellisuus, hyvä olo, rakkaus, yhteys, läsnäolo, rauha, tarve ja muutos/transformaatio. Joogan koetaan johtavan elämän kauneimpien osa-alueiden löytämiseen (H2), mahdollistavan onnen tunteen (H1), aikaansaavan fyysis-psykkis-henkistä hyvää oloa (H5) ja keskittävän (H10). Itse harjoitus on nautinto (H10) ja hyöty (H8), täydellisen kaunis (10), mutta sen vaikutukset yltävät koko elämään:

Joogaharjoitus ei kulje pintaa myöten, kuin muovikelmua pitkin; koko ihminen on mukana harjoituksessa, ja niinpä se miten harmonisoidun, ilahdun, tunnen itseni terveemmäksi ei lopu ovesta ulos kulkiessa, se on hyvä asia ja onneksemme säilyy.⁹⁷ (H10, suora käänös.)

Joogan koetaan lisäävän yhteyden tunnetta (H1) viemällä lähemmäksi todellista olemusta (H6, H8, H9), mutta myös herkistymällä aistimaan jumalan läsnäolo omassa

⁹⁷ ”La práctica de yoga no pasa por la superficie, de un laminado plástico, es todo una persona que está haciendo una práctica, bueno, entonces vos como te armonizás, como te alegrás, como te sentís más saludable, y eso no termina cuando vos trasponés una puerta, eso está bueno y felizmente perdura.” (H10.)

itsessä ja kaikkialla. Puhutaan koko psyko-fyysis-henkisen persoonan muutoksesta, vaikka tämä muutos onkin *paluu* luonnolliseen (H8) tai paluu todelliseen olemukseen (H2, H8, H9). Vastausten takaa paljastuu uskomus ihmisen luonnollisesta hyvydestä – ”jumalan lapsena” – josta on (rationaalisen) *mielen* tasolla erkauduttu. Monet määrittelevät synnin erehtymisenä: tekona, joka ei edistä omaa syvän tason hyvää oloa ja kasvua, eikä siis ihmisten välistä kanssakäymistä. Joogan harjoittaminen ja ”tien kulkeminen (H4, H10)” voivat viedä syvemmälle, aina viimeiseen ja kaikista tärkeimpään (H4). Mikä siis muuttuu joogan myötä?

Joogaharjoitus antaa rekisterin kokonaisuudesta. Se ei saa aikaan kokonaisuutta, se antaa rekisterin kokonaisuudesta. Ehkä se on yhteistyössä kokonaisuuden kanssa, mutta ei saa sitä aikaan; ihminen on kokonaisuus, mutta on olemassa rekisteri.⁹⁸ (H10, suora käänös.)

Arielin mukaan jooga ei saa aikaan ihmisen kokonaisuutta vaan rekisterin ja havainnon siitä (H10). Ihmisen todellinen minä on kokonainen ja muuttumaton, mutta omia toimia, ajatuksia, asennetta ja keskittymistä muuttamalla tuosta ”keskiöstä” tullaan tietoisiksi. Tarkemmin ilmaisten oma keskiö *eletään*, sillä Diegon (H2) mukaan ei ole kyse pelkästään mentaalisestä ja rationaalisesta huomion keskittämisestä. Muutos on tavallaan ulkoinen, sillä sisin olemus, ”syvä identiteetti”, on ikuinen ja pyhä. Diego kuvailee joogan vaikutuksia virheellisiä identifikaatioita poistavaksi. Se saa huomaamaan mitä ihminen ei ole, lisäämättä mitään identiteettiin. (H2.) Informanteille jooga toimii työkaluna mielen rauhoittamiseksi ja sisäisen hiljaisuuden kokemiseksi (H7): kun kehon asento, hengitys ja ajatukset ovat hallinnassa mahdollistuu itsen eheämpi kokeminen. Marianan sanoin kyseessä on läpinäkyvä asenne, jossa ihmisen sisäinen olemus yhdistyy ulkoiseen (H9).

Jooga mahdollistaa oman ruumiillisuuden kokemisen, kehon kuuntelemisen ja kehollisen todellisuuden nautinnollisen elämisen. Kehotyöskentely saa aikaan fyysisen hyvinolon, jonka vaikutukset ovat myös psykologisia. Keskittymis-, hengitys-, aisti- ja meditaatioharjoitukset vaativat liikkumattoman ja mukavan kehon asennon, jotta huomio ei ajautuisi harjoituksista kipuun tai epämukavuuden tunteeseen. Kaikki joogaharjoitukset ovat sekä keskittymis- että puhdistautumisharjoituksia: joogassa puhdistaudutaan irtautumalla epäsuotuisista asennoista, tottumuksista,

⁹⁸ “La práctica de yoga te da registro de unidad. No te provoca la unidad, te da registro de unidad. Tal vez colabora con la unidad pero no es que la provoca, uno es una unidad pero hay un registro.” (H10.)

hengitystekniikasta, ajatuksista ja asenteista. Fyysisellä tasolla harjoitukset mm. lisäävät verenkiertoa, tehostavat epäpuhtaan ilman poistumista keuhkoista ja hapettavat tehokkaasti koko organismin. Joogan katsotaan puhdistavan ihmistä hänen kaikilla tasoillaan: energeettisesti, emotionaalisesti, fyysisesti ja mentaalisesti, vieden lähemmäksi eheyttä, kokonaisuutta ja henkisyttä.

Informanttien kuvaama kokemus sisäisestä hiljaisuudesta on ei-rationaalinen elämys itsestä. Sen koetaan syventävän kontemplatiivista asennetta koko elämässä. Siksi jooga toimii myös katolilaisessa hiljentymisessä, jonka tarkoitus ei ole jäädä ajattelun asteelle. Jooga vie kokemukseen kokonaisuudesta (H6), jonka tulkitaan olevan ihmisyyden todellinen ja luonnollinen olemus (H8). Ihminen nähdään toimissaan vahvasti dualistisena: jumalallisena ja paholaismaisena, ruumiillisena ja henkisenä sekä järjellisenä ja intuitiivisena. Inhimillisestä erottelutaipumuksesta huolimatta, hänellä on myös luonnollinen kaipuu eheyteen. Joogaharjoituksen koetaan vievän keskiöön (H5), keskittävän (H10), olevan keskittien kulkemista (H7).

Kohnin (2003) mukaan aikido-harjoituksen myötä kasvava liiketietoisuus kietoutuu osaksi englantilaisten harjoittajien sosiaalisen vuorovaikutuksen elämää ja sen ymmärtämistä. Oppijärjestelmän japanilaisuus, sen ”toiseus”, tulee tällä tavoin osaksi länsimaisten harjoittajien elämää. Kehotekniikan ja jokapäiväisen elämän sekoittumisesta Kohn käyttää informanttien antamaa *aikidokehon* metaforaa, joka auttaa ymmärtämään aikidon sisäinen–ulkoinen -suhdetta: matolla harjoitettu tekniikka on ”pikkuaikido”, jonka vaikutus johtaa ”isoon aikidoon” eli asenteeseen maailmassa. Ulkoinen aikido on näkyvä spektaakkeli, tekniikan pää, jota tärkeämpi on sisäinen aikido, tekniikan sydän. Ne ovat kuitenkin erottamattomia. (Kohn 2003: 144, 150–151.) Myös joogan ”toiseus” on tullut osaksi informanttien elämää nimenomaan harjoituksen antaman kokonaisuuden kokemuksen kautta. Aikidokehon tapaan myös ”joogakeho” muokataan pitkällä ja toistuvalla harjoituksella, jossa on olennaista harjoittajan halu muuttua. Aikidossa muutoksessa on kyse paluusta luonnolliseen liikkeeseen. Joogakontekstissa toiseutta – josta sittemmin tulee osa minuutta – pidetään paluuna luonnolliseen olemukseen. Yhteinen on kuitenkin näkemys egon kehityksen ja likaantumisen myötä kadotetun oikean ja puhtaan keskuksen olemassaolosta ja tarpeesta puhdistaa egon kerrokset, jotta ”todellisen keho” paljastuisi. Aikidossa tasapainoinen liike on yhtä aikaa hidas ja nopea, kevyt ja painava sekä heikko ja voimakas. Kohnin

mukaan juuri harjoituksen aikana *kehollistuvien paradoksien*⁹⁹ rikkaus saa aikaan aikidoon sitoutumisen ja harjoituksen muuttumisen koko elämän pituiseksi poluksi. Aikido on kokonaisvaltainen ilmiö (*total phenomenon*), joka johtaa harjoittajassa eri tasojen muutokseen. (Kohn 2003: 147, 150–152.)

Aikidon tapaan myös jooga on kokonaisvaltaisena ilmiönä paljon enemmän kuin pelkkä vapaa-ajan harrastus, jota ”vakavasti harjoittavat” jakavat monimuotoisia ymmärryksen tasoja mm. kehollisesta toiminnasta ”matolla”, sisäinen–ulkoisen -suhteesta ja oppijärjestelmän paikasta nykypäivän sirpaloituneessa maailmassa. (Kohn 2003: 152.) Pablon (H4) mukaan jooga tarjoaa ihmiskunnan kriittisellä hetkellä tärkeän metodin, kokemuksellisen tien, joka voi johtaa monista asioista vapautumiseen ja henkiseen kokemukseen (H4). Useat informantit puhuvat myös katolilaisuuden kriisistä. Diego (H2) arvelee katolilaisuuden identifioituneen liikaa kirkkoinstituutioon, mutta joogaa harjoittavien katolilaisten uudelleenlöytäneen uskon hengellisen puolen. Katolilaisuuden koetaan jääneen liian rationaaliselle (H1) ja ulkoiselle (H6) tasolle. Teresa puhuu joogan esimerkistä poistaa syntien naamarit ja antaa niiden restauroimisen viedä järjestyksen, oman alkulähteestä riippuvuuden, tyyneyden ja kiitollisuuden löytämiseen. Jooga täydentää katolilaisuutta kehityöskentelyllä (H7). Omaan kehoon tutustuminen auttaa elämään oman ruumiillisuuden uudella tavalla (H1) ja arvostamaan ihmiselle ”annettua” keho-henki-kokonaisuutta (H7):

Katolilaisuudessa ei vaadita kehityöskentelyä, ei ole tutkimusmatkaa kehoon ja sen tarkempaan tuntemiseen, mutta minusta se on erityinen lisä, sillä jos todella uskoo itsensä voivan olla sielun temppli silloin se tarkoittaa kaiken meille annetun täyttä arvostamista. Olemme nimenomaan vastaanottaneet kehomme ja sielumme, joita voimme koettaa kiillottaa, jotta ne olisivat yhtenäisempiä, eikö niin?¹⁰⁰ (H7, suora käänös).

Luulen katolilaisen kirkon menettävän niin paljon uskovaisia, niin paljon ihmisiä, sillä siinä kaikki jää hyvin intellektuellille tasolle, se ei tuo asioita todellisuuden tasolle. Jooga auttaa tuomaan asiat todellisuuden tasolle,

⁹⁹ ”It is because of the richness and challenge found in the many apparent paradoxes embodied in the practice (the heavy but light, the soft but hard, the strong but weak, the non-competitive but hierarchical, the way of warrior as a way of peace, and so on) that students of *aikido* all over the world often make their practice as a lifelong pursuit (Kohn 2003: 152).”

¹⁰⁰ “El catolicismo no te pide un trabajo con el cuerpo, no hay esa exploración en el sentido de ir hacia el cuerpo y conocerlo mejor, pero a mí me parece un complemento especial porque si uno realmente cree que uno puede ser templo del espíritu es como, digamos, apreciar en todo su valor lo que se nos dio, porque en realidad lo que hemos recibido es precisamente nuestro cuerpo y nuestro espíritu, es lo que podemos llegar a tratar de pulir para que estén como más unidos, ¿no?” (H7.)

lähtien jo kyvystä tuntea ja tunnistaa uudella tavalla oma keho.¹⁰¹ (H1, suora käänös.)

Kehollisuus itsessään pitää sisällään ihmisenä olemisen kokonaisuuden. Mikä tahansa ihmisen integraatiota – jota miltei ironisesti voidaan kutsua toiseudeksi, sillä holistinen asenne on tyypillisempi itämaisille kulttuureille – kunnioittava kehontekniikka voinee toimia joogan ja aikidon tavoin. Csordasin (1990) mukaan kehon asettaminen havainnoinnin ja habituksen perustaksi saa murtumaan jaon subjektiin ja objektiin, jollaiseksi kehoa on väitetty. Silloin kyseenalaistuvat myös jaosta juontuneet dikotomiat mieli–ruumis, itse–toinen, kognitio–emootio ja subjektiivisuus–objektiivisuus. Keho ei ole objekti vaan integraali osa havaitsevaa subjektia. Kun ihminen ei havainnoi kehoaan objektina, toiset ihmisetkään eivät näyttäytyä vain havaintokenttään osuvina kohteina, vaan ”toisina mininä”, jotka lähestyvät yksilön minuutta luoden yhteisen intersubjektiivisuuden tason. Csordasille subjekti–objekti -jaon murtuminen on todellisen kommunikaation alku. (Csordas 1990: 35-40.) Yhteydentunne on kehollinen kokemus itsestä kaikkien tasojen ontologisena kokonaisuutena, johon jokainen yksilö liittyy oman tulkintansa ja merkityksensä. Tämä yhteys voi johtaa uudenlaiseen sosiaaliseen kanssakäymiseen ja ”elämään sitoutumiseen” (H2), sillä kyseessä on nimenomaan oman kokonaisuuden liittyminen osaksi muiden elämien verkostoa.

Luvussa 1.3. esitetyt Lederin kehollisen kokemuksen mallit – terveyden aikainen instrumentaalinen, läpinäkyvä ja ulospäin suuntautuva ruumiillisuus sekä sairauden tai epätavallisen fyysisen tehtävän aikaansaama huomion kohdistuminen sisäänpäin ikään kuin vieraaseen ja tahtoa tottelemattomaan ruumiiseen – eivät kuvaile tyydyttävästi joogan harjoittajien kehollista kokemusta (ks. Persson 2007.) Satyanandajoogaa tutkinut Asha Persson (2007) onkin todennut, ettei asanaharjoituksen aikainen sisäänpäin kohdistuva huomio saa harjoittajissa aikaan Lederin *dys-appearance* -mallin esittämää itsen ja ruumiin välistä rikkoutumista, vaan luo tunteen niiden ontologisesta yhteydestä. Perssonin esittämä ”välimuotoinen embodiment-malli” (*intermediated mode of embodiment*) ei välttämättä synny automaattisesti vaan sitä myös etsitään joogaharjoituksen myötä. Perssonin mukaan joogit eivät toimi ainoastaan itsestä kohti

¹⁰¹ “Yo creo que por eso pierde tantos creyentes, tanta gente, en la iglesia católica, porque lo deja todo muy en lo intelectual, no lo baja en la realidad. El yoga te ayuda bajar las cosas en la realidad, desde el primer hecho de poder sentir y percibir tu cuerpo desde un lugar diferente.” (H1.)

omaa kehoa vaan myös kohti toisia minuuksia tietoisien kehollisen harjoituksen myötä. (Persson 2007: 47.)

Palataan luvussa 1.3. käsiteltyyn Carrozin hypoteesiin ei-tyypillisten liikkumisen tapojen aiheuttamista katkoksista minän jatkuvuudessa. Carrozin mukaan katkokset voivat kokemuksen yhteydessä johtaa tulkintaan jumalallisen tai paholaismaisen toiseuden läsnäolosta. Katolilaisessa mielessä yksilön sisin on portti jumalaan ja siksi tämänkaltaiset katkokset voidaan tulkita jumalaiseksi väliintuloksi. Joogakontekstissa tilanne on hieman erilainen. Joogas toiseus – eli sen länsimaisessa mielessä ei-funktionaalinen ja ei-rationaalinen kehollisen kokemisen tapa, jossa subjektin ja objektin, mielen ja ruumiin, itsen ja maailman sekä itsen ja muiden väliset erot menettävät tavanomaisen dualistisen merkityksensä – voi kyllä aiheuttaa katkoksia minuuden tunteessa, mutta joogan tulkintamallin alla nämä katkokset tulkitaan mielen liikkeiden muodostaman egon pysähtymiseksi ja näin todelliseksi kokemukseksi itsestä. Yleisesti kaikki informantit puhuvat itsetuntemuksen kasvuun vievästä muutoksesta, joka paradoksaalisesti on paluu luonnolliseen, todelliseen olemukseen, joka ei rajoitu rationaalisuuteen.

Jooga tuntuisi alun hämmästyksestäni poiketen käyvän erityisen hyvin konkreettista elämää arvostavalle katolilaiselle. Konkreettisuudella tarkoitan ihmiselämän näkemistä toisaalta aitona ja totena, mutta myös ainoana. Jeesuksen tuleminen ihmiseksi, siis ruumiiksi ja mieleksi, epätavallisen tuleminen tavalliseksi (H10), kertoo kehollisen olemassaolon tärkeydestä osana ihmisyyden kokonaisuutta. Näille kymmenelle katolilaiselle Paratiisi on tässä ja nyt, sillä tämä hetki on ainut todellisuus. Luvattu maa tavoitetaan elämänasenteen kautta; elämässä kaikki voi toimia sakramenttina Jumalan näkemiseksi (H7) ja heijastaa mysteeriä (H10). Jooga voi tarjota katolilaiselle kokemuksellisen tien (H4) oman ihmisenä olemisen kokonaisuuden elämiseen ja arvostamiseen. Sen myötä keho muuntuu fyysisen maailman käytännön apuvälineestä kokonaiseksi maailmaksi ja suhtautuminen kehoon rationaalisesta myös intuitiiviseksi ja tunteelliseksi. Kehollinen maailma pitää sisällään biologisuuden, fyysisyyden, järjen, intuition, tunteet, uskon, kaiken osana omaa kokemusta kokonaisuudesta, omasta identiteetistä. Tuon syvän ja todellisen identiteetin katsotaan olevan osa jumalaa, joka on itsessään kaikki. ”Joogakeho” on mikrokosmos, joka pitää sisällään koko

maailmankaikkeuden. Näin mennä sisään on myös mennä ulos; kehosta tulee pyhyiden elämisen ja kunnioittamisen paikka.

8.3. Joogan kehollistuvat paradoksit: paikka ja avaruus

Joogan toiseus tulee osaksi harjoittajan elämää pitkäaikaisen ja toistuvan kehollisen harjoituksen myötä, jota yleensä siivittää ainakin jonkinlainen kokonaisuutta viestittävä joogadiskurssi, vaikka kaikki eivät tutkielman informanttien tavoin perehtyisikään systemaattisesti joogan filosofiaan. Joogan toiseus on Diegon mainitsema ”transformoiva työkalu” (H2), joka mahdollistaa oman identiteetin muutoksen ja joogan – kokonaisuuden kokemuksen tuomana uutena tulkintakehyksenä – tulemisen osaksi omaa identiteettiä ja koko elämää. Maussin hedelmällisenä tutkimuskohteena mainitsemaa kysymystä ruumiintekniikoiden rituaalisesta ja henkisestä tehokkuudesta voidaan mielestäni lähestyä Kohnin (2003) mainitsemien kehollistuvien paradoksien välityksellä. Aikidon kehollistuvat paradoksit (mm. painava ja kova, ei-kilpailullinen ja hierarkkinen, soturin ja rauhan tie) johtavat harjoituksen muuttumiseen koko elämän pituiseksi poluksi, kokonaisvaltaiseksi ilmiöksi, jonka vaikutukset yltyvät sosiaalisiin suhteisiin ja tulevat osaksi harjoittajan identiteettiä (Kohn 2003: 152, 144). Csordasille (1990) tämänkaltainen muutos sosiaalisessa kanssakäymisessä saa alkunsa oman kehon kokemuksellisesta tunnistamisesta objektin sijaan osana omaa minuutta. Ruumiin kokeminen osana omaa subjektia ei ainoastaan hämää dualistista jakoa mieleen ja ruumiiseen vaan vaikuttaa myös ihmisten väliseen kommunikaatioon, sillä erilaisen kehokäsityksen myötä ”muut” muuntuvat havaintokentän objekteista ”toisiksi minuuksiksi”. (Csordas 1990: 36-37.)

Antropologi Asha Persson (2007) tarkastelee kehotekniikan – hänen tapauksessaan satyanandajoogan – sosiaalista ulottuvuutta fenomenologisten paikan (*place*) ja tila-avaruuden (*space*) käsitteiden kautta. Perssonin tutkimus australialaisten joogan harjoittajien parissa pohjaa Edward Casey'n teoriaan ihmisestä niin vahvasti paikkaan orientoituneena, että ajatus paikattomasta tila-avaruudesta osoittautuu hänelle voimakkaasti ahdistavana (Casey 1993: ix). Persson (2007) on kartoittanut joogaharjoittajien luonnehdintoja halutuista fenomenologisista otiloista, joita tutkijan mukaan yhdistää tilallisuus. Paikan ja tila-avaruuden käsitteet toistuvat harjoittajien

kertomuksissa, jotka kuvailevat suhdetta maailmaan, tietynlaista maailmassa olemista (*being-in-the-world*). Ideaalista olotilaa kuvaavat lujuus (*solidity*), vakaus (*steadiness*), liikkumattomuus (*stillness*), läsnäolo (*presence*), juurtuminen (*grounding*), tasapaino (*balance*), keskittyneisyys (*centeredness*), liike (*movement*), virtaus (*flow*), hellittäminen (*release*), avoimuus (*openness*), laajentuminen (*expantion*) ja tilavuus (*spaciousness*). (Persson 2007: 54.)

Satyanandajoogan paradokseja ovat juurtuminen ja laajentuminen, paikka ja avaruus, liikkumattomuus ja liike, introversio ja itseilmaisuus, itsenäisyys ja ykseys, eristäytyminen ja yhteys, kuri ja vapaus, kontrolli ja antautuminen sekä ääni ja hiljaisuus. Ne eivät ole jooga-ajattelussa tai -harjoituksessa vastakkaisia, vaan yhden katsotaan pitävän sisällään toisen tai jopa edesauttavan sen aikaansaamista. Vastaparien tasapaino on Perssonin mukaan yksi tärkeimmistä satyanandajoogan tavoitteista. Tila-avaruus ei näyttäisi olevan joogan harjoittajille Casey'n teorian mukainen pelottava olotila, jota vältettäisiin tarrautumalla paikkaan, vaan Persson kuvailee joogan kehollista kokemusta ”intiimiksi laajuudeksi” (*intimate immensity*), jossa kehossa oleminen – *grounding* – ei ole ainoastaan edellytys meditatiiviselle ja paikattomalle kokemukselle, vaan myös aidolle ihmisten väliselle vuorovaikutukselle. Oma keho paikkana on inhimillinen perspektiivi, josta erityinen voi lähteä kokemaan sekä universaaliala tila-avaruutta että muita erityisiä itsejä. (Persson 2007: 44–46, 54.)

Perssonin havainnot joogasta oman paikan löytämiseen vievänä tekniikkana ja tuosta paikasta käsin mahdollistuvana tilan tutkimisena vahvistavat omia tulkintojani sekä informanttien kokemuksista että omista kokemuksistani jooganharjoittajana. Hathajoogassa samaan aikaan korostetaan kehollisuutta (mm. H8) että väheksytään sen totaalisuutta¹⁰² (mm. H1). Kehon asentoa ja tukipisteitä (esim. jalkapohjat) voidaan kehoittaa tarkkailemaan lähtökohtana hetken elämiselle; hetki ei ole menneisyyden muistojen ja tulevaisuuden fantasioiden tapaan mielen projektio. Siksi oman kehollisuuden eläminen voi viedä ei-ajatuksettomaan tilaan, joka mahdollistaa erilaisen kokemuksen omasta itsestä osana maailmaa. ”Kehoon juurtuminen” valmistaa ei-fyysiselle kokemukselle, josta voidaan puhua virtaamisena (H7). Liliana (H6) kuvaa

¹⁰² Esim. Carla pitää kehollista harjoitusta tärkeänä, sillä ihminen on kokonaisuus ja kaikki on edustettuna kehossa. Silti on olemassa paljon suurempi Hengen maailma, joka saa materian maailman näyttämään päivä päivältä vähemmän houkuttelevalta. (H1.)

luontevasti paradoksaalista joogan tilaa, jossa sisäinen ja ulkoinen, itse ja maailma yhdistyvät; rakkauden ja rauhan täyteinen meditatiivinen tila on sekä kaikesta *irtautumista* että kaikkeen *yhdistymistä*:

Se on olotila, jossa olen kaiken ulkopuolella, rauhan ja rakkauden olotila, kuin irtautuisin. Se vaan tulee, ei sitä voi saada aikaan, *irtaudun*. Kun minulla oli ensimmäinen vahva kokemus, se oli kuin olisin mennyt yksin sisälleni, istuin kotini keittiössä ja aloin vaan mennä mennä mennä ja mennä sisään valoisaan tunneliin, oli valoisa, ja olin täysin tietoinen, että olin menossa sisälle omaan olemukseeni. --- Kaikki on yhteydessä kaikkeen, maailmalla alkaa olla merkitys, koko universumilla on merkitys, mikään ei ole sattumaa. Alan nähdä että kaikella olikin merkitys, todellakin, *alan yhdistymään*.¹⁰³ (H6, suora käänös.)

Lilianan kuvauksissa jooga on kokonaisvaltainen ilmiö. Joogaa ei harjoiteta, vaan siinä ollaan. Hän puhuu joogasta ontologisena todellisuutena, joka on sekä itsen että koko maailman todellisisin olemus – yhteys – joogassa oleminen on itsessä olemista, *olemista*, tietoisuutta ja läsnäoloa. (H6.) Kuvaillessaan joogan vaikutuksia Liliana sanoo joogan samanaikaisesti antavan tilaa ja oman itsen:

Se (jooga) antaa... se herättää, saa tuntemaan, antaa rakkautta, uskoa, rauhaa, *tilaa ja oman itsen*.¹⁰⁴ (H6, suora käänös.)

Joogan koetaan olevan kaikkien dualismien välinen yhteys; joogaharjoituksen kannustama oman kehollisuuden eläminen ei vie introversioon, vaan maailmalle avautumiseen. Jooga myös mahdollistaa oman uskonnollisuuden elämisen hetkessä, ei vain ulkoisena ja opittuna, vaan sisäisenä ja kehollisena kokemuksena.

¹⁰³ ”Es un estado que estás mas allá de todo, es un estado de paz y amor, es como que te desconectás, es como que se da, no se provoca, o sea, *te desconectás*. Yo cuando tuve la primera gran experiencia es como que me fui para dentro yo sola, estaba sentada en la cocina de mi casa y me fui me fui me fui, y fui para dentro, me iba a un túnel con una luz, iba haciendo luz, y yo era totalmente conciente de que estaba entrando a mi ser. --- Todo tiene relación con todo, o sea, el mundo empieza a tener sentido, todo el universo tiene sentido, o sea, nada está al azar. Como que empiezas a ver como que todo tenía sentido, realmente, *empiezas a conectar*. “ (H6.)

¹⁰⁴ “Te da... te despierta, te da sentir, te da amor, te da fe, te da tranquilidad, *te da espacio, te da vos*” (H6).

8.4. Jooga rituaalina

Perssonin (2007: 45) mukaan kehoista tulee rituaalisen toiminnan paikkoja yhteisöissä, joissa maailman ja kehon välinen suhde¹⁰⁵ on aktiivinen. Silloin kehollisella rituaalilla tavoitellaan joogan tavoin ihmiselämän tasapainoa:

”With clear parallels to Satyananda Yoga practice, in societies in which such body–world correlations are at play, ritual practices aim to restore balance in people’s lives, and bodies become the field where this work is carried out, where pathways are cleared, disturbances healed, and losses retrieved.“ (Persson 2007: 45.)

Turnerin (1973) rituaaliteoriaan tukeutuen Saizar (online) sanoo joogaa voitavan tarkastella rituaalina; myös joogaharjoituksen aikana kausaalisuuden sijaan toimii toisenlainen logiikka. Rituaali on ohjelmoitujen harjoitusten järjestelmä, joka tietyssä yhteistyössä kehon ja pyhän todellisuuden kanssa pitää sisällään eletyn merkityksen ja symbolisen arvon. Rituaali sijoittuu tiettyyn paikkaan ja aikaan. (Maissonneuve 1991:18.) Samaan tapaan joogaharjoitus koostuu erilaisista kehon liikeistä, joiden tarkoituksena on saada aikaan tietoisuuden tila, joka mahdollistaa harjoittajan yhdistymisen sekä omaan että maailmankaikkeuden energiaan. Rituaalisen harjoituksen ajankohta ja paikka poikkeaa profaanista. Yleensä joogaharjoitus tapahtuu tietyssä joogalle rakennetussa paikassa esim. joogasalilla, mutta myös profaanin paikan katsotaan sakralisoituvan harjoituksen aikana kasvavan energian myötä. Joogatila voidaan valmistella mm. tuulettamalla, siivoamalla, minimoimalla häiriötekijät sekä sytyttämällä kynttilöitä ja suitsukkeita. Monesti paikan päältä löytyy myös erilaisia hierofanioita, jotka voivat olla sekä itä- että länsimaisia. Ajallisesti jooga rakentuu erilaisista hetkistä (esim. alkurentoutus, asanat, loppurentoutus, kiitos). Joogan rituaali siis pyhittää sekä ajan että paikan. (Saizar [online].)

¹⁰⁵ “This paradigm of embodiment has both inspired and been inspired by ethnographic accounts of body–world relations and their many, productive cultural articulations. In such accounts, bodies and lifeworlds (family, tribe, land, and cosmos) emerge as coextensive and coconstitutive as meaningful cultural linkages are traced between, for example, social relationships and sensory experiences (Stoller 1989); between the circulation of people, services, and goods along certain social pathways and the circulation of blood, breath, and heat within the pathways of physical bodies (Jackson 1989); between the death of family members and the loss of life force and vitality in those who grieve (Desjarlais 1992); and between illness or physical ailments and tensions within social relationships (Devisch 1993)”. (Persson 2007: 45.)

Informanttien vastauksissa korostuu joogan vaikutus elämän merkityksen vahvistumiseen: elämälle löytyy rationaalisuutta korostavassa länsimaisessa kulttuurissa miltei kadonnut *symbolinen kieli*, josta puhutaan ”herkkyyden lisääntymisenä”. Joogasta on löydetty metodi, joka auttaa laittamaan katolilaisen uskon käytännön tasolle, elämään sen omasta kehosta lähtien. Suhde koetaan kehämäiseksi, sillä omat katolilaiset juuret vahvistuvat joogan harjoittamisen myötä. Toisilla lähtöpiste on joogassa ja toisilla katolilaisuudessa, mutta ne lähenevät ja vahvistavat toinen toistaan. Symbolisen ulottuvuuden löytyminen avaa elämän uudenslaiselle tulkinnalle, joka auttaa näkemään eri traditioiden yhteneväisyyden nimenomaan ”ihmisyiden” asteella.

Jooga toimii metodina, jolla elämäntyyli hiotaan oman (populaarin katolilaisen) maailmankatsomuksen mukaiseksi, toisin sanoen työkaluna prosessissa, jonka Geertz (2005 [1973]) näkee elintärkeänä ihmisen yrityksessä välttää kaaosta ja löytää kokemuksille järjestys. Geertzin mukaan merkityksellistämisen voimakkuus on aina jossain määrin yksilökohtaista. Tutkielman yhdeksälle joogaavalle katolilaiselle oman elämän, toimien ja arvojen metafyyminen perustelu näyttäisi olevan ensiarvoisen tärkeä tehtävä. Tässä prosessissa yksilö antaa omalle olemassaololleen merkityksen, joka liittyy oman elämän osaksi muiden elämien ja merkitysten verkostoa, ihminen ei ole enää yksin. Kun joogan avulla katolilainen totuus tuodaan osaksi jokapäiväistä elämää myös katolilaisuuden opit aukeavat uudella tavalla: elämäntyyli ja maailmankatsomus ovat ihmisen symbolisen toiminnan kautta jatkuvassa vuoropuhelussa. Riitit ja uskomukset kohtaavat ja vahvistavat toisiaan: ”eetoksesta” tulee intellektuaalisesti looginen sen edustaman elämäntyylin pohjassa maailmankuvan esittämään asioiden laatuun ja maailmankuvasta tulee tunteellisesti hyväksyttävä sen näyttäytyessä todellista elämää ilmaisevan elämäntyylin kuvana. Uskonnollisten merkitysten avulla yksilö siis tulkitsee kokemuksensa ja järjestää käyttäytymisensä. Nämä merkitykset voivat varastoitua ainoastaan symboleihin. (Geertz 2005 [1973] : 118.)

Tutkielman katolilaisten informanttien kohdalla joogaa voidaan tarkastella rituaalina, jossa Geertzin puhuma arkinen ja uskonnollinen käsitys, fyysinen ja henkinen, kohtaavat ja sulautuvat toisiinsa (Geertz 2005 [1973]: 115). Jooga on rituaalisen antautumisen mahdollistava kehollinen tekniikka – asento, hengitys ja keskittyminen – mutta hartaudellinen puoli tulee katolilaisesta uskosta (mm. H2, H4, H9). Geertzille arjen ja uskon sulautuminen on mahdollista symbolien kautta (Geertz 2005 [1973]:

115), eivätkä joogan fyysiset liikkeet ole vailla merkitystä, hierofaniaa, joogaavalle ihmiselle tietoista tai tiedostamatonta. Liikkeet itsessään ei-rationaalisina ja ei-funktionaalisina kehollisina kokemuksina, asentojen nimet ja teoriat niiden vaikutuksista ihmisenä olemisen kaikilla tasoilla, eleiden kieli, sisäisen keskittyneisyyden ja hiljaisuuden mahdollistama kontemplatiivinen heittäytyminen hetkeen (virtaaminen - *fluir*), halu elää oma henkisyys, kaikki yhdistyvät onnistuneessa joogarituaalissa. Rituaalin uskonnollisten merkitysten kokonaisvaltainen eläminen voi muuttaa ihmistä ja tulkintaa arkimaailmasta. Arki nähdään vain osana suurempaa todellisuutta, joka korjaa ja täydentää ensimmäistä (Geertz 2005 [1973]: 115).

Arki- ja uskonnollisen elämän fuusio mahdollistuu symbolien kautta; joogan monimerkitykselliset paradoksit kehollistuvat harjoituksen aikana. Joogan ja katolilaisuuden paradoksit ihmisestä konkreettisena ja ei-konkreettisena yhdistyvät joogassa materian ja hengen ja katolilaisuudessa inhimillisen maailman ja paratiisin ideaan. Molemmista löytyy polaarisuuden lopun ilmentämä ”symboli”: joogadiskurssissa vapautumisen kautta löytyvä ”todellinen olemus” samaan aikaan sekä ihmisen että universumin keskuksena ja katolilaisuudessa Jeesus täydesti ihmisenä ja täydesti jumalana. Joogassa tietoisuutta edustava elämänenergia (prana) yhdistää ihmisen universumiin, kehollisella tasolla tämä näkyy ilmenee hengityksenä¹⁰⁶. Katolilaisuudessa kaiken yhdistävä tekijä on pyhä henki.

Pitkäaikaisen harjoituksen kautta toistuva kokemus omasta ontologisesta kokonaisuudesta voi muuttaa identiteettiä: omasta kehosta tulee ulkoisen ja sisäisen maailman välisen liiton ilmentymä ja symboli. Uskonnollinen elämys ei jää ainoastaan uskonnollisen instituution tarjoamien rituaalien varaan, vaan pyhyiden kokemuksesta tulee saumattomampi osa elämää. Ihmisenä täydentymisen idea heijastuu joogafilosofiasta, -teksteistä, harjoittajien välisestä diskurssista ja harjoituksen aikaisesta kokonaisuuden kokemuksesta. Kokemus ei ole tyhjiö, vaan sitä tulkitaan tietoisesti sekä katolilaisuuden että joogan merkitysten kautta. Valtaosa informanteista

¹⁰⁶ Pranayama eli hengitysharjoitukset eivät viittaa vain hapen ottamiseen ja hiilidioksidin poistamiseen elimistöstä, vaan niillä on myös energieettinen ulottuvuus; prana on elämänenergiaa. Harjoitukset puhdistavat keho mm. poistamalla energiakanavien tukoksia ja lisäämällä energian määrää kehossa. Pranayama koostuu sisäänhengityksestä (puraka), hengityksen pidätyksestä (kumbhaka) ja uloshengityksestä (recaka). Kun joogi oppii kyvyn pidättää hengitystä pitkän aikaa ilman vaikeuksia (tätä kutsutaan Hathayoga Pradipikassa kevala kumbhakaksi), polaarisuus loppuu ja joogi saavuttaa valaistumisen (Hathayoga Pradipika II: 71-76.) Kuten aikaisemmissa luvuissa nähtiin, joogassa viitataan vastaparien yhdistymiseen (hat ja ha) lukuisilla eri tavoilla.

tukeutuu enemmän ensimmäiseen ja loput jälkimmäiseen tulkintakehykseen. Joogan ”toiseus” tulee kuitenkin osaksi identiteettiä toistuvan harjoituksen antavan kehollisen kokemuksen myötä, oltiinpa joogan filosofiasta tietoisia tai ei. Asennot itsessään heijastavat joogan merkityksien kieltä. Tutkielman informanttien kohdalla tietämys joogan symboliikasta on melko syvällistä. Katolilaisista uskomuksista ei luovuta, mutta ne saavat uusia merkityksiä. Kehollisen kokemuksen muokkaama identiteetti tuo uuden tulkintakehyksen osaksi ei vain sosiaalisen vuorovaikutuksen vaan myös uskonnollisten merkitysten maailmaa. Identiteettitransformaation kautta muokkaantunut tulkintakehys ulottuu koko elämän erilaiseen lukemiseen:

Ei ole olemassa aforismia, joka sanoisi ”tähän loppuu joogan oppimisen prosessi”. --- Ihminen avautuu tälle prosessille, eikä lopeta sitä ennen vapautumista. Siksi oppilaan asenteesta täytyy tulla tapa; se tarkoittaa jatkuvaa avoimuutta toiselle, toiseudelle ja koko todellisuudelle opettajana.¹⁰⁷ (H8, suora käänös.)

¹⁰⁷ “Y no hay ningún aforismo que diga que aquí terminó la enseñanza o el proceso de aprendizaje de yoga. --- Me abrí un proceso y no lo cierro hasta la liberación. Entonces la actitud de discípulo es lo que tenemos que hacer hábito. Es estar abierto permanentemente al otro, a lo otro, y a toda la realidad como maestra.” (H8.)

9. LOPUKSI

Itseen ja omaan kehoon yhdistyminen on yhdistymistä pyhään. Ihminen on pyhä. Aina erottelemme pyhän ja profaanin, se ei ole todellista. Harjoitus on yksi, sillä ihminen on yksi.¹⁰⁸ (H8, suora käännös.)

Kehollisuuden ja uskonnollisten merkitysten välinen vuorovaikutus on ollut tutkielmani pääasiallinen aihe. Totesin katolilaisten informanttien löytäneen joogan psykofyysisistä harjoituksista metodin uskon elämiseen kehollisena, ei-rationaalisenä ja sisäisenä kokemuksena. Informantit kokevat joogan täydentävän katolilaista uskoa, joka ei kannusta keholliseen harjoitukseen, mutta arvostaa (ainakin teoriassa) konkreettista maailmaa Jumalan luomuksena. Informanttikohtaisesti lähtöpiste on ollut enemmän joko katolilaisuudessa tai joogassa, mutta prosessi koetaan kehämäiseksi. Totesin myös joogan erilaisen kehon skeeman eli kehonkäyttötapojen ja keho–maailma -suhteen voivan muuttaa harjoittajan identiteettiä, vaikka informanttien omien sanojen mukaan kysymys olisi pikemminkin identiteetin syvenemisestä, jossa epäpuhtaita minuuden kerroksia kuoritaan aina puhtaaseen/pyhään ytimeen asti.

Jooga toimii rituaalina, jossa toisaalta pyhyys ”tunnistetaan ja näytellään” (Martín 2007: 77), mutta jossa myös luodaan merkityksellistä sisäistä ja ulkoista tilaa. Joogassa kehollinen läsnäolo on paradoksaalisesti edellytys meditatiiviselle, paikattomalle kokemukselle, mutta myös aidolle ihmisten väliselle kommunikaatiolle (Persson 2007: 44–46, 54). Holistinen kokemus itsestä kokonaisuutena (ruumiina ja henkenä, rationaalisenä ja intuitiivisena) yhdessä joogan ei-dualistiseen tulkintakehykseen kyseenalaistaa länsimaiselle ajattelulle tyypillisen subjekti–objekti -jaon ja ylittää vaikutuksensa ihmis- ja maailmasuhteisiin (mm. Csordas 1990: 35–40). Tämä joogan ”toiseus” on identiteettiä transformoiva työkalu. Itämaisille ruumiintekniikoille tyypillisten ei-dualististen paradoksien (esim. juurtuminen–virtaaminen) kehollistuminen voi selittää tekniikoiden muuntumisen kokonaisvaltaiseksi ilmiöksi (*total phenomenon*), elämäntavaksi, jollaisina holistisia ruumiintekniikoita tulisi myös tutkia (Kohn 2003: 144, 152). Uudenlaisia kehonkäyttötapoja tarjoava ruumiintekniikka voi säännöllisesti harjoitettuna muuttaa yksilön kulttuurisesti muovautunutta tapaa olla kehollisesti maailmassa, toimimalla mallina ”kehon elämiseksi” myös ruumiista

¹⁰⁸ “Es que conectarse con uno mismo y conectarse con su propio cuerpo es conectarse con lo sagrado. Si hombre es sagrado. Siempre dividimos lo sagrado y lo profano, no existe eso. La práctica es una porque el hombre es uno.” (H8.)

vieraantuneissa länsimaissa (Leder 1990: 5–6) ja liittämällä uusia merkityksiä keholliseen olemassaoloon.

Jooga ei ole yhtenäinen ja universaali ilmiö, vaan länsimaissa tuntemamme globaali jooga on muokkaantunut kulttuurien välisessä vuoropuhelussa (Van der Veer 2007: 317–318). Tutkielmani informanttien tavoin uskon myös muiden harjoittajien liittävän joogan osaksi omaa uskonnollista taustaansa ja maailmankatsomustaan, jotka voivat saada uusia merkityksiä vuorovaikutuksessa joogan toiseuden kanssa. Katolilaisessa joogatulkinnassa korostetaan Jeesuksen esimerkin mukaista keho–sielu -yhteyttä, Jumalan rakkautta ja tämän maailman todellisuutta Jumalan lahjana; jooga tarjoaa metodin niiden elämiseen omasta kehosta lähtien. Jooga voi toimia metodina elämäntyylin hiomisessa oman maailmankatsomuksen mukaiseksi, eräänlaisena fuusiona, jossa kehollinen olemassaolo täyttyy maailmankatsomuksellisilla merkityksillä laajentaen ”eetoksen” kenttää pyhiltä paikoilta osaksi koko elämää. Symbolisen näkökyvyn kautta elämän tapahtumat nähdään merkityksellisinä. Geertzin mukaan kyse on ihmisen selviytymiskyvyn kannalta olennaisesta prosessista, jossa kaaosta vältetään luomalla järjestys symbolisten merkitysten avulla (Geertz 2005 [1973]: 96–97).

Vaikka joogan filosofinen tausta olisikin harjoittajalle joko kokonaan tai osaltaan hämärän peitossa, joogan ytimenä voidaan pitää holistista keho–maailma -suhdetta, joka välittyy harjoituksen kautta. Ruumiintekniikan rituaaliset liikkeet eivät koskaan ole merkityksellisesti täysin tyhjiä. Bordieun (1977) mukaan rituaaleille tyypilliset asennot ja liikkeet integroivat kehon tilan kosmiseen tilaan (Bordieu 1977: 91). Sekä jooga että katolilaisuus auttavat luomaan konkreettisen paikan, josta käsin tarkastella maailmaa: katolilaisuus erityisesti uskomusten ja arvojen kautta ja jooga kehollisena, luonnostaan holistisena kokemuksesta itsestä ja suhteesta sekä muihin että maailmaan. ”Katolilainen joogakeho” eli kehollisen (harjoitus) ja diskursiivisen (eri lähteiden joogaviestintä) joogakokemuksen antama ja katolilaisen uskon kautta suodatettu käsitys kehosta jakamattomana kokonaisuutena on mikrokosmos, joka on saumattomassa yhteydessä makrokosmukseen. Joogan vastaparien yhdistymistä kuvaava symboliikka vahvistuu ei-rationaalisen intention kautta antaen uusia ulottuvuuksia kehollisille toiminnoille, kuten Teresan (H7) kertomus matkasta ”kolmanteen silmään” toi esille. Ei-rationaalinen intentio on symbolista näkökykyä, joka kytkeytyy yksilön käyttämiin tiedostettuihin ja

tiedostamattomiin tulkintakehyksiin. Henkisyys ja kehollisuus yhdistyvät yksilön merkityksellisen elämän etsinnässä, sillä juuri kehollisen kokemuksen kautta uskonnolliselle symboliikalle tyypillinen emotionaalinen ja ei-rationaalinen ulottuvuus eletään vahvemmin. Omasta kehosta tulee symbolisesti merkityksellinen tila, joka yhdistyy maailman tilaan. Henkisyyttä etsivälle ihmiselle kokemus kaiken kokonaisuudesta on pyhän elämistä.

Itämaisten ruumiintekniikoiden yleistymistä länsimaissa ei tulisi jättää huomiotta. Vaikka kulttuurin ruumiillistumisen tutkimus on yleistynyt sosiaalitieteiden piirissä viimeisen kahden vuosikymmenen aikana, kehollisuuden saralla riittää vielä paljon tutkittavaa. Ottaen huomioon alkuperältään itämaisten ruumiintekniikoiden räjähdysmäisen suosion, on niihin keskittyvä emic- painotteinen tutkimus vielä melko vähäistä. Urheilua on tutkittu ulkoisesti, mutta fyysisten aktiviteettien osuus yksilön merkityksellistämisprosessissa on jäänyt taka-alalle, vaikka poikkeuksena muiden ohella täytyy mainita mm. Taina Kinnusen tutkimus *Pyhät Bodarit* (2001). Holististen¹⁰⁹ ruumiintekniikoiden yleistymisen ei kerro ainoastaan globalisoituvan maailman kulttuuristen elementtien sekoittumisesta ja saatavuudesta vaan mahdollisesti myös tarpeesta elää erilainen, kokonaisvaltaisempi kehokonteksti. Ilmiö voi olla reaktio liiallisen rationaalisuuden ja muutoksen aikaansaamalle kehosta ja vanhoista uskomusjärjestelmistä vieraantumiselle, joka ilmenee tarpeena uudenlaiseen ei-institutionaaliseen, keholliseen ja sisäisesti elettyyn merkistysten verkkoon. Kiinnostuksen syytä on kuitenkin syytä kartoittaa tarkemmin tutkimalla harjoittajien merkistysten maailmaa dialektisella tutkimusotteella, jossa tutkijan ja tutkittavan välinen dialogi tulee esille myös tutkijan oman kehollisen kokemuksen kautta ”kehosta kenttänä”. Tutkijan toimiminen informanttina on tärkeää ilmiön ymmärtämiseksi rationaalisen spekuloinnin lisäksi kehollisella ja kokemuksellisella tasolla. Kehollisen kokemuksen maailma ei rajoitu ainoastaan tietoisuuteen vaan kietoutuu alitajuisiin merkityksiin ja symboliikkaan. Kehon kieli on aina moniselitteisempää kuin verbaalinen kieli ja rituaalit ovat luovuudessaan polysemaattisempia ja monimutkaisempia kuin niiden kuvaukset (Bourdieu 1977: 91, 119–121).

¹⁰⁹ Ns. holistisia ruumiintietoisuustekniikoita ovat itämaisten tekniikoiden lisäksi mm. somaattinen liike, body-mind centering (BMC), feldenkrais-menetelmä, alexander-tekniikka ja autenttinen liike (Jussilainen 2007: 58–67).

Meillä kaikilla on keho, mutta kehollinen maailmassa oleminen (*being-in-the-world*) ja siihen liitetyt merkitykset vaihtelevat sekä kulttuurista että yksilöstä toiseen (Persson 2007: 44–54). Omasta totutusta kehonkäytöstä poikkeava kehon skeema (ruumiintekniikan ”toiseus”) voi muokata yksilön kokemusta itsestään. Muuttuva identiteetti heijastuu myös sosiaalisen elämän vuorovaikutuksiin ja koko keho–maailma-suhteeseen syventäen elämään sitoutumista. Erilaisten liikkumis- ja tilankäyttötottumusten sekä kehollisten merkitysten tutkimus on monitieteellinen haaste, joka voi laajentaa ymmärrystä ihmisestä aktiivisena merkityksentuottajana.

10. LÄHDELUETTELO

Haastattelut

Informantti ja koodi	Ikä	Ammatti	Päivämäärä ja kesto (yht. 12 h 41 min.)
H1. Carla	40	Eläinlääkäri	30.5.08 / 53 min.
H2. Diego	42	Itämaisten opintojen maisteri	22.7.08 / 59 min.
H3. María	23	Vastaanottovirkailija, joogaopiskelija	10.4.08 / 62 min.
H4. Pablo	79	Teologian professori	24.7.08 / 68 min.
H5. Ana	48	Joogaopiskelija. Ent. poliittinen toimihenkilö	26.7.08 / 75 min.
H6. Liliana	48	Joogaohjaaja	1.4.08 / 41 8.4.08 / 17 min.
H7. Teresa	59	Englannin ja espanjankielen opettaja, joogaohjaaja	16.4.08 / 59 min, /46 min.
H8. Manuel	56	Itämaisten opintojen maisteri, ent. Insinööri	29.7.08 / 128 min.
H9. Mariana	51	Joogaohjaaja, ent. englannin opettaja ja sihteeri	6.6.08 / 52 min.
H10. Ariel	46	Toimihenkilö	21.4.09 / 101 min.

Haastattelut ja litteraatiot tekijän hallussa sekä Keski-Suomen Muistiarkistossa.

Painamattomat lähteet:

Carozzi, María 2002. Cuerpo y conversión: explorando el lugar de los movimientos corporales estructurados y no habituales en las transformaciones de la identidad. Ciudad virtual de antropología y arqueología. http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/maria_julia_carozzi.htm

Jussilainen, Anna 2007. Uuden tanssin uskontokulttuuriset ulottuvuudet. Uskontotieteen pro gradu –tutkielma. Turun yliopisto.

- Saizar, María Mercedes 2010. Reflexiones acerca del ritual y la terapia en las prácticas del Yoga en el área Metropolitana (Argentina). Centro Argentino de Etnología Americana, CONICET.
<http://www.ucm.es/info/especulo/numero42/rityoga.html> 23.2.2010.
- Salvia, Ernesto R. 2003. La creación de parroquias en la Iglesia particular de Buenos Aires. 1ª parte: Desde la Colonia hasta 1923. Arzobispado de Buenos Aires.
http://www.historiaparroquias.com.ar/document/creacion_parroquias_p1.pdf
- Smith, Benjamin Richard 2004. Adjusting the Quotidian: Ashtanga Yoga as Everyday Practice. (wwwmcc.murdoch.edu.au/cfel/docs/Smith_FV.pdf)
- Ylönen, Hanna-Leena 2004. Puhtaampi kokemus itsestä. Kulttuuriantropologinen tutkimus joogan henkilökohtaisesta merkityksestä kymmenelle informantille. Etnologian kandidaattitutkielma. Jyväskylän yliopisto.
- Ylönen, Maarit E. 2004. Sanaton dialogi. Tanssi ruumiillisena tietona. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Painetut lähteet

- Anttonen, Veikko 1996. Ihmisen ja maan rajat: 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Baranay, Inez 2004. Writing, standing on your head. Griffith Review; 4; 245-249.
- Beckford, J. 2003. Social Theory and Religion. London: Cambridge University Press.
- Berger, Peter E. 1967. The Sacred Canopy. New York: Doubleday & Company.
- Berger, Peter E. 1974. Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion. Journal for the Scientific Study of Religion; 13; 125-134.
- Beyer, Peter 1994. Religion and Globalization. London etc.: Sage.

- Blacking, John 1977. *Towards an Anthropology of the Body*. – John Blacking (ed.) 1977. *Anthropology of the Body*. London: Academic Press.
- Bourdieu, Pierre 1977. *Outline of a Theory of Practice*. London : Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre 1991. *El Sentido Práctico*. Madrid : Taurus Ediciones.
- Bruce, Steve 1996. *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Carballo, M. 2005. *Valores culturales al cambio del milenio*. Buenos Aires: Nueva Mayoría.
- Catecismo de la Iglesia Católica 1993. Madrid: Claretiana. Conferencia Episcopal Argentina.
- Connerton, Paul 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Csordas, Thomas 1990. *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*. *Ethos*; 18 (1); 5–47.
- Csordas, Thomas 1994. *The Sacred Self : A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley and Los Angeles: The University of California Press.
- Csordas, Thomas 1999. Introduction. – Gail Weiss, Honi Fern Haber (eds.) 1999. *Perspectives on Embodiment. The Intersections of Nature and Culture*. New York: Routledge, xii
- De la Torre, R. 1999. *El catolicismo: ¿un templo en el que habitan muchos dioses?* – P. Fortuny Loret de Mola (ed.) 1999. *Creyentes y creencias en Guadalajara*. Mexico: CONACULTA-INAH, 101–131.
- Douglas, Mary 2000 [1966]. *Puhtaus ja vaara. Rituaalistisen rajanvedon analyysi*. Tampere: Vastapaino.
- Devananda, Svami Visnu 1984. – Lucy Lidell Elinvoimaa joogasta. Helsinki: WSOY.

- Edgely, Betty & Edgely, Charles & Turner, Ronny 1982. The Rhetoric of Aerobics: Physical Fitness as Religion. *Free Inquiry in Creative Sociology*; 10 (2); 187–191.
- Eliade, Mircea 1958. *Yoga: Immortality and Freedom*. New York: Bollingen Foundation Inc.
- Fabian, Johannes 1998. *Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture*. Charlottesville-London: University Press of Virginia.
- Farnell, Brenda 1999. Moving bodies, acting selves. *Annual Review of Anthropology*; 28 (1); 341–373.
- Favret-Saada, Jeanne 1980. *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fernandes, Rubem César 1984. Religiões Populares: Uma visão parcial da literatura recente. – O que se deve ler em Ciências Sociais no Brasil. São Paulo: ANPOCS-Cortez, 238–273.
- Freund, Peter E. S. 1988. Bringing society into the body: Understanding socialized human nature. *Theory and Society*; 17 (6); 839–864.
- Frigerio, Alejandro 2007. Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. – María Julia Carozzi, César Ceriani Cernadas (coordinadores) *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 87 – 113.
- Gardini, Walter 2004. *Yoga Clásico. Aforismos sobre el Yoga de Patanjali*. Buenos Aires: Editorial Hastinapura.
- Geertz, Clifford 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford 1992. Uskonto kulttuurijärjestelmänä. – Juha Pentikäinen (toim.) *Uskonto, kulttuuri ja yhteiskunta*. Helsinki: Gaudeamus, 88 – 138.
- Geertz, Clifford 2005 [1973] . *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.

- Gharote, Manohar L. 1999. *Técnicas Yóguicas*. Buenos Aires: Instituto de Yoga de Lonavla.
- Giménez Beliveau, V. & Esquivel, J. 1996. Las creencias en los barrios o un rastreo de las identidades religiosas en los sectores populares urbanos del Gran Buenos Aires. *Sociedad y Religión*; 14–15; 117–128.
- Goffman, E. 1986. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York: Simon and Schuster.
- Halonen, Ulla 1999. Buddhan kaltaiseksi: sukupuolineutraalia ja egotonta tilaa tavoittelemassa. Katsaus uuden tanssin harjoittajiin muuttuvassa maailmassa. – Tuija Hovi, Aili Nenola, Tuula Sakaranaho, Elina Vuola (toim.) *Uskonto ja sukupuoli*. Helsinki: Yliopistopaino, 251–270
- Heelas, Paul 1996. *The New Age movement*. Cambridge: Blackwell.
- Hermógenes, José 2004. *Autoperfección con Hatha Yoga*. Buenos Aires: Editorial Kier.
- Hervieu-Léger, Danièle 1998. Secularization and religious modernity in Western Europe. – A. Shupe & B. Misztal (eds) *Religion, Mobilization and Social Action*. Westport: Praeger, 15–31.
- Joogan käsikirja 1997. Sivananda Yoga Vedanta Centre. Karkkila: Kustannus-Mäkelä Oy.
- Kastberger, Francisco 1978 [1954]. *Léxico de Filosofía Hindú*. Sánscrito, Pali, Tamil. Buenos Aires: Editorial Kier.
- Ketola, Kimmo 2001. Mitä on uskontotiede? – Kimmo Ketola ym. *Näköaloja uskontoon*. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia. Helsinki: Yliopistopaino, 88 – 122.
- Ketola, Kimmo; Pesonen, Heikki & Sjöblom, Tom 2001. Uskonto ja moderni yhteiskunta. Uskontososiologian keskustelunaiheita. – Ketola Kimmo ym. *Näköaloja uskontoon*. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia. Helsinki: Yliopistopaino, 10 – 32.

- Kinnunen Taina 2001. Pyhät bodarit. Yhteisöllisyys ja onni täydellisessä ruumiissa. Helsinki: Gaudeamus.
- Kinnunen, Taina 2001. Uskonnollisuuden ruumiillistuminen – ruumiin uskonnollistuminen. *Futura*; 3; 25–42.
- Kohn, Tamara 2001. Don't Talk – Blend. Ideas about Body and Communication in Aikido Practice. – J. Hendry & C. W. Watson (eds) *An Anthropology of Indirect Communication*. London: Routledge, 163–178.
- Kohn, Tamara 2003. The Aikido Body: Expressions of Group Identities and Self-Discovery in Martial Arts Training. – Noel Dyck & Eduardo P. Archetti (eds) *Sport, Dance, and Embodied Identities*. Oxford: Berg, 139 – 156.
- Koutsouba, Maria 1999. 'Outsider' in an 'Inside' World, or Dance Ethnography at Home. – Theresa J. Buckland (ed.) 1999. *Dance in the Field. Theory, Methods and Issues in Dance Ethnography*. London: MacMillan Press Ltd, 186–195.
- Leder, Drew 1990. *The Absent Body*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lidell, Lucy 1984. *Elinvoimaa joogasta*. Helsinki: WSOY.
- Mahadevan, T. M. P. 1991 [1974] *Invitación a la Filosofía de la India*. Ciudad de México: F.C.E. Ediciones.
- Maissonneuve, Jean 1991. *Ritos religiosos y civiles*. Barcelona: Herder.
- Mallimaci, F. 2002. Prólogo. – J. Esquível, F. García, M. E. Hadida, V. Houdin (edit.) *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 13 – 31.
- Manninen, Juha 1977. Maailmankuvat maailman ja sen muutoksen heijastajina. – Matti Kuusi, Risto Alapuro, Matti Klinge (toim.) *Maailmankuvan muutos tutkimuskohteena*. Helsinki: Otava.
- Martín, Eloísa 2007. Aportes al concepto de “religiosidad popular”: una revisión de la bibliografía argentina. – María Julia Carozzi, César Ceriani Cernadas

(coordinadores) Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate. Buenos Aires: Editorial Biblos, 61 – 79.

Marzal, Manuel 2002. Tierra Encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina. Madrid: Editorial Trotta.

Mauss, Marcel 1973 [1931]. Techniques of the Body. *Economy and Society*; 2 (1); 70–88.

Niiniluoto, Ilkka 1984. Tiede, filosofia ja maailmankatsomus: Filosofisia esseitä tiedosta ja sen arvosta. Helsinki: Otava.

Otto, Rudolf 1965. Lo santo. Lo racional y lo irracional de la idea de Dios. Madrid: Revista de Occidente.

Parker, Cristian 1993^a. Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Patiño Franco, José Uriel 2002. Una mirada histórica al proceso evangelizador eclesial en el Continente de la esperanza. Bogotá: Sociedad de San Pablo.

Persson, Asha 2007. Intimate immensity: Phenomenology of place and space in an Australian yoga community. *American Ethnologist*; 34 (1); 44–56.

Raju, P. T. 1974. Intian filosofia. Helsinki: WSOY.

Robertson, Roland 1985. The Sacred and the World Systems. – P. E. Hammond (eds.) *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 347–358.

Robertson, Roland 1989. Globalization, Politics and Religion. – James Beckford & Thomas Luckmann (eds.) *The Changing Face of Religion*. London: Sage, 10–23.

Robertson, Roland 1994. Religion and the Global Field. *Social Compass*; 41 (1); 121–135.

Räisänen, Petri 2004. Astanga Joogaa Sri K. Pattabhi Joisin perinteen mukaan. Helsinki: Otava.

- Saizar, Mercedes 2008. Todo el mundo sabe. Difusión y apropiación de las técnicas del yoga en Buenos Aires (Argentina). *Sociedade e Cultura*; v. 11; n. 1; jan/jun; 112-122.
- Sanchis, Pierre 1993. Catolicismo, entre tradição e modernidades. *Comunicações do ISER*; 3; 9-17.
- Semán, P. 2001. Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. – *Ciencias Sociales y Religión*. Porto Alegre: ACSRM.
- Sharpe, Eric J. 1986. *Comparative Religion: A History*. London: Duckworth.
- Shore, Bradd 1996. *Culture in Mind: Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Benjamin Richard 2007. Body, Mind and Spirit? Towards an Analysis of the Practice of Yoga. *Body & Society*; vol. 13; 2; 25–46.
- Souto, Alicia 2000. Una luz para el hatha yoga. Traducción y comentario del Hatha Pradipika. Buenos Aires: Lonavla Yoga Institute.
- Stark, Laura 1996. The Folk Interpretation of Orthodox Religion in Karelia from an Anthropological Perspective. – Ülo Valk (ed.). *Studies in Folklore and Popular Religion* vol. 1. Tartu: University of Tartu, 143–157.
- Stark, Laura 2002. Peasants, Pilgrims and Sacred Promises. Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Stark, R. & Iannaccone, L. 1993. Rational choice propositions about religious movements. *Religion and the Social Order*; 3A; 241-261.
- Strauss, Sarah 2004. *Positioning Yoga: Balancing Acts Across Cultures*. Oxford: Berg.
- Taimni, I. K. 2002. *Joogan tiede*. Helsinki: Teosofinen Seura ry.
- Tavi, Arvo 2002. *Hatha Yoga Pradipika. Valoa joogan tielle*. Palokka: Sharda.

- Tavi, Arvo 1990. Joogan kehityshistoriasta. – Kirsti Blomqvist, Eeva-Kaarina Holopainen (toim.) Jooga Suomessa. Joogan harjoittajan ja -ohjaajan opas. Saarijärvi: Suomen Joogaliitto ry.
- Terry, Jennifer y Urla, Jacqueline (eds) 1995. *Deviant Bodies : Critical Perspectives on Difference in Science and Popular Culture*. Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press.
- Van der Veer, Peter 2007. Global breathing. Religious utopias in India and China. *Anthropological Theory*; 7; 315.
- Warner, Stephen 1993. Work in progress towards a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *American Journal of Sociology*; 98; 1044-1093.
- Weigert, A., Smith Teitge, J. & Teitge, D. 1986. *Society and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weitz, Rose 1998. *The Politics of Women's Bodies: Sexuality, Appearance, and Behavior*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Wilson, Bryan 1982. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford, etc.: Oxford University Press.
- Zimmer, Heinrich 1965. *Filosofías de la India*. Buenos Aires: Eudeba.

11. LIITTEET

Liite 1

Joogan kahdeksan porrasta eli ashtangayoga

Patanjalin joogasutrien esittelemä jooga koostuu kahdeksasta (*ashta*) tasosta (*anga*), tästä juontaa myös nimitys astangajooga. Pohjana toimivan sânkhya-filosofian lisäksi ”kahdeksan portaan tiessä” yhdistyvät kaikki *joogan klassiset suuntauokset* (mm. Räisänen 2004: 18, 24):

Bhaktijooga: Tunteiden hiominen rakkauden ja palvelemisen kautta. Omistautuminen jumalalle.

Karmajooga: Oikeat asenteet ja suhtautumistapa pyyteettömän työn ja toiminnan kautta.

Hathajooga: Ruumiin terveys hengitys- ja asentoharjoitusten kautta. Periaatteessa kaikki asentojoogasuuntauokset¹¹⁰ kuuluvat hathajoogaan.

Jñânaajooga: Filosofisen ajattelun ja totuuden etsinnän taso, jota hiotaan lukemisen, keskustelun ja pohdiskelun kautta.

Raja- eli kuningasjooga: Joogan korkein taso, joka alkaa ulkoisen maailman päättyessä. Meditaatio- ja keskittymisharjoitukset, joilla pyritään mielen hallintaan.

Myös *kriyajooga* (puhdistavat harjoitukset) ja *japajooga* (mantrojen resitointi) ovat osa astangajoogaa (Räisänen 2004: 18).

Patanjalin joogan kahdeksan tasoa ovat:

1. *Yama* (itsehillintä ja eettiset asenteet)

Ahimsa (väkivallattomuus, elämän kunnioitus), *satya* (totuudellisuus, rehellisyys), *asteya* (varastamattomuus), *brahmacharya* (yhtyminen Brahmaan, elinvoiman lisääminen, seksuaalienergian hillitseminen) ja *aparigraha* (kohtuudellisuus, omistamishaluttomuus, ahnehtimattomuus).

¹¹⁰ Asentojoogasuuntauksia eli (myös) fyysistä harjoitusta painottavia joogasuuntauksia ovat mm. Rishi Vamanan Yoga Koruntaan perustuva ja Sri K. Pattabhi Joisin jatkama astanga vinyasa –jooga, jossa olennaista on hengityksen ja asentojen yhdistäminen katkeamattomaksi sarjaksi (*vinyasa*), kurkunpäähengitys (*ujjayi*), lihaslukot (mm. *mula-* ja *uddiyanabandha*) sekä katseen kohdistaminen (*drishti*) (Räisänen 2004: 25-27). Muita asentojoogasuuntauksia ovat mm. sivananda-, iyengar- ja satyanandajooga. Vaikka koulukuntien painotukset ovat jossain määrin erilaisia, harjoituksen päämäärä ja perusperiaatteet ovat samat.

2. Niyama (oikeat asenteet itseä kohtaan)

Shaucha (sisäinen ja ulkoinen puhtaus), *santosha* (tyytyväisyys), *tapas* (itsekuri, epäpuhtauksia poistavat harjoitukset), *svadhyaya* (itsetutkiskelu pyhien kirjoitusten avulla) ja *ishvarapranidhama* (minästä luopuminen, antautuminen jumalalle).

3. Asana (kehon harjoitukset hitaasti ja keskittyneesti, hengityksen tahdissa)

Jooga-asennot eli *asanat* puhdistavat ja tervehdyttävät koko kehoa, sisäelimet ja hermosto mukaan lukien. Toisaalta elinvoimainen keho mahdollistaa pitkän elämän, mutta asanoilla pyritään poistamaan myös mielen keskittymistä häiritsevät tekijät.

4. Pranayama (elinvoiman/hengityksen säätely)

Pranayama eli hengitysharjoitukset jatkavat asentoharjoitusten aloittamaa puhdistumista ja mielen tynnyttämistä. *Prana* tarkoittaa sekä elinvoimaa että ilmaa, *ayama* taas viittaa siihen prosessiin, jonka avulla elinvoima saadaan kasvamaan kehossa.

5. Pratyahara (aistien hallinta)

Pratyahara on ensimmäinen sisäisen joogan aste, joka käynnistyy itsestään kun alemmat tasot ovat puhdistaneet riittävästi kehoa ja mieltä. Kun mielen esteet poistuvat (*kama* himot, *krodha* viha, *moha* harha, *lobha* ahneus, *mada* kateus ja *matsarya* laiskuus) huomion kääntäminen korkeimpaan minään mahdollistuu. Silloin elämän pyhyys ja jumalallinen läsnäolo kaikessa havainnoidaan.

6. Dharana (keskittyminen)

Dharanassa huomio keskitetään korkeimpaan minään ja pidetään siinä jatkuvasti.

7. Dhyana (meditaatio)

Kun ego on poistunut ja huomio korkeimpaan minään vakiintunut, meditaatio mahdollistuu. Meditaatio on ennen kaikkea yhteyttä itsessämme ja kaikkialla vaikuttavaan jumalalliseen läsnäoloon.

8. Samadhi (valaistuminen, ylitietoisuus)

Samadhi on tila, jossa minän ja sinän, siis ihmisen ja jumalan, ja kaiken erillisyyden tilat häviävät. Meditoija ja meditoinnin kohde sulautuvat, kun saavutetaan täydellinen

yhteys, *yoga*. Alempi aste on *savikalpa samadhi*, jossa mielen hallinta ei ole täydellistä. *Nirvikalpa samadhissa* katkeamaton yhteys jumalalliseen todellisuuteen on saavutettu.

(Räisänen 2007: 30-35.)

Liite 2

Haastattelukysymykset

1. Henkilötiedot
2. Oman perheen välittämä arvomaailma ja uskonnollisuus
3. Miten ja milloin oma kiinnostus katolilaisuuteen alkoi?
4. Miten ja milloin oma kiinnostus joogaan alkoi? Mitä kautta sai tietää joogasta?
5. Mitä sinulle tarkoittaa ”jooganharjoittaja”? Mitä se pitää sisällään? Entä katolilaisuuden harjoittaja? Lasketko kuuluvasi näihin kategorioihin?
6. Kuinka harjoitat katolilaisuuttasi? Milloinka se alkoi?
7. Milloin aloit harjoittaa joogaa ja kuinka usein? Nykyinen joogaharjoitus?
8. Miten ajatuksesi joogasta ovat muuttuneet sen harjoittamisen myötä? Jos alussa oli ennakkoluuloja, niin mitä?
9. Olivatko muut ihmiset ennakkoluuloisia? Millä tavalla? Muuttuiko suhtautuminen?
10. Entä katolilaisuuden parissa, oletko kokenut ihmisten ennakkoluuloja katolilaisuuden harjoittamistasi kohtaan? Millaisia? Mistä luulet niiden johtuvan?
11. Käsittääkö jooga uskonnollisen puolen? Jos ei, niin mitä jooga on? Jos kyllä, niin millä tavalla?
12. Millä tavalla oma katolilaisuus vaikuttaa jokapäiväiseen elämään?
13. Entä jooga?
14. Ovatko nämä vaikutukset erilaisia, samanlaisia vai niin eri tyyppisiä, ettei niitä edes voi vertailla? Mitä elämänalueita muutokset koskettavat kummassakin tapauksessa?
15. Mitä joogan kautta tavoitellaan? Voiko sitä verrata katolilaisuuden tavoitteisiin?
16. Minkälaisia kokemuksia uskot, että joogan tai katolilaisuuden kautta voi parhaimmillaan tavoittaa? Ovatko ne samankaltaisia?
17. Onko itsellä ollut tällaisia kokemuksia? Jos on, niin miten kuvailisi niitä? Muuttivatko ne omaa tapaa katsella maailmaa? Jos ei, niin mikä mielikuva on tällaisista kokemuksista? Onko mielessä jotain esimerkkihenkilöä?
18. Uskotko, että joogan ja/tai katolilaisuuden (tai jonkin muun) harjoittaminen muuttaa tapaa aistia maailmaa? Millä tavalla ja miksi?

19. Oletko kokenut missään vaiheessa ristiriitaa joogan ja katolilaisuuden arvojen ja uskomusten välillä (esim. jälleensyntymä-yksi ikuinen elämä, ruumis illuusiona - ylösnousemus jne.)? Jos kyllä, niin mitkä asiat pohdituttivat ja miten ne ratkaistiin?
20. Mihinkin koet omien uskomustesi perustuvan: dogmeihin, perheen tms. välittämään traditioon, intuitioon vai kokemukseen?
21. Onko sinulla ollut kokemuksia jotka ovat muuttaneet omaa tapaa katsella maailmaa? Tai jotka ovat vahvistaneet entisiä uskomuksiasi?
22. Jos kyllä, niin voisitko kuvailla näitä kokemuksia: millaisessa tilanteessa, milloin, minkä uskot edesauttaneen? Mitä tunsit? Millaisen emotionaalisen reaktion kokemus antoi?
23. Mikä on mystinen kokemus, miten sellaisen tunnistaa (vai onko edes mahdollisuutta erehdykseen)? Onko sinulla ollut sellaisia?
24. Kuinka yleistä omassa tuttavapiirissä (sekä joogan että katolilaisuuden parissa) on kuulla mystisistä (tai muista arkitodellisuudesta poikkeavista) kokemuksista? Millaisista olet kuullut? Onko eroa joogan ja katolilaisuuden välillä?
25. Mikä on yleinen suhtautuminen tällaisiin kokemuksiin (joogan sekä katolilaisuuden parissa), puhutaanko niistä vai vaijetaanko? Jos vaijetaan, niin miksi?
26. Millaisia ennakkoluuloja kohdistuu ihmiseen, jonka tiedetään puhuneen mystisestä kokemuksestaan?
27. Mitä merkitystä mystisellä kokemuksella on yksilölle ja yhteiskunnalle? Mikä on mielestäsi oikea suhtautuminen tällaisen kokemuksen edessä?
28. Mitä mieltä olet uskonnoista? Onko olemassa oikeita tai väärä uskontoja, parempia tai huonompia, kehittyneempiä ja alkeellisempia? Mitä hyötyä niistä on?